I

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 18 NOVEMBRE 1981

Vous savez qu'il s'agissait de maintenir la Section clinique, laquelle faisait l'objet d'une tentative d'étouffement - tentative brutale, soudaine, et qui a même impliqué, chez une partie de ceux qui enseignaient dans cette Section clinique, une rupture de la parole donnée, de l'engagement pris envers l'institution. En plus, cette rupture accompagnait une campagne qui a visé à déconsidérer les enseignants de la Section clinique. C'est une campagne qui, à l'époque, est allée loin, puisqu'elle est allée jusqu'à l'envoi d'émissaires chargés de provoquer le renvoi de certains enseignants des institutions où ils travaillaient, en particulier dans le champ psychiatrique. Il y a certains enseignants de la Section clinique qui ont dans ces institutions une position parfois subalterne qui les met à merci du bon vouloir d'un chef, et cette campagne était donc allée jusqu'à essayer de leur nuire dans leur fonctionnement professionnel.

Dans l'ensemble, il faut bien dire que cette campagne a été un échec. La Section clinique est plus solidement installée qu'elle ne l'a jamais été. Le mouvement de soutien, qui s'est manifesté à partir du deuxième semestre de l'année universitaire dernière, y a fait barrage. Je n'ai pas été le seul. Nous avons été un certain nombre à parer dans l'urgence à cette tentative d'étouffement. Il y a eu un certain nombre d'auditeurs, de participants qui y ont paré par leur présence.

Ces raisons de circonstance ont donc maintenant disparu - la Section clinique n'est aucunement menacée - et c'est bien ce qui oblige à une redéfinition, en tout cas pour moi, de ce que je fais ici. Je serai plutôt tenté de considérer que je recommence ici le cours que j'ai donné à Vincennes depuis 1972-73, sous le titre de "L'orientation lacanienne", et qui s'est poursuivi ainsi d'année en année, sur sept ans au total, jusqu'en 1978-79. J'avais interrompu cette série lorsque le déménagement de Vincennes était apparu inéluctable - ça me gâchait le plaisir d'y parler. Alors, sept ans de vache maigre ou de vache grasse, c'est selon.

Seulement, je ne peux pas dire que je poursuis ici purement et simplement la même chose. Il y a à ça plusieurs raisons. La première, fondamentale, c'est la disparition de Jacques Lacan. J'aurais aimé évoquer ça devant un auditoire dont les participants n'auraient pas été sélectionnés - ça n'en exclut aucun d'entre vous, c'est une question d'aise pour moi. Deuxièmement, c'est que le rapport de ce cours avec l'institution analytique n'est plus le même. Troisièmement, je dirai que ma place à moi n'est plus aussi exactement la même. Bien que vous ayez toutes les raisons de vous en fiche, puisque c'est, après tout, mon affaire, je vais quand même évoquer rapidement ces trois points-là. Cela m'est nécessaire pour commencer.

D'abord la mort de Jacques Lacan.

Vous n'avez pas à attendre de moi une oraison funèbre de Lacan. On a pu en entendre plusieurs ces jours derniers, dans le cadre institutionnel qui convenait. Pour celles que j'ai pu entendre, je dirai que c'était des oraisons de la meilleure veine. Si je ne fais pas d'oraison funèbre de Jacques Lacan, c'est que je l'ai déjà prononcée en 1974, à Rome. C'est, en tout cas, ce qu'on m'avait alors imputé d'avoir fait. Evidemment, une oraison funèbre du vivant de l'intéressé et devant lui, c'est un peu paradoxal, mais puisqu'on me l'a imputée, je ne vois pas pourquoi je refuserai ça. Ca lui avait au moins permis de donner son avis là-dessus. Après tout, c'est un avantage.

A vrai dire, j'ai fait une autre oraison funèbre, il y a à peu près un mois, à Buenos Aires. Là, comme je n'étais pas dans le cadre de la Section clinique, j'ai pu lancer une invitation ouverte - ce que je n'ai pas pu faire ici pour ce cours. Le résultat, à Buenos Aires, c'est qu'il y avait mille deux cents personnes, sur lesquelles il y en avait peut-être cinq ou six qui avait vu le docteur Lacan dans son cabinet de la rue de Lille.

J'ai donc dû mettre la distance de l'Atlantique pour pouvoir faire cette oraison funèbre où je me suis occupé à démentir le *"Tel qu'en lui-même l'éternité le change"*. Vous connaissez ce vers de Mallarmé qui est devenu un bateau, un cliché obligé. Je l'ai démenti parce que je l'avais entendu quelques jours avant, avec un accent très particulier. Je l'avais entendu dans la bouche de Luis Borges qui avait bien voulu me recevoir, me parler. Il s'était spécialement moqué de Mallarmé qu'il trouvait de mauvais goût comme poète. Il préférait de beaucoup Verlaine mais il sauvait qu'en même ce *"Tel qu'en lui-même l'éternité le change"*.

Est-ce que ça serait vrai pour Lacan? Est-ce que nous allons le trouver maintenant tel qu'en lui-même l'éternité le change? Lacan est désormais certainement significantisé depuis le 9 septembre. Ca veut dire très exactement que plus personne ne répond à l'appel de ce nom. Lacan, on l'appelait, on faisait beaucoup appel à lui. C'était d'ailleurs sa profession: accueillir ces appels pour en faire ce que cette profession implique. Mais désormais, quand nous prononçons le nom de Lacan, ça ne veut plus dire la même chose. La référence a changé. C'est devenu un pur signifiant et c'est bien la question. Le signifiant ne peut pas fonder comme tel une identité, le signifiant différencie. C'est, en tout cas, la leçon de Lacan. C'est bien pour cela qu'il n'y a aucune chance que significantisé, il soit changé en lui-même. C'est ce que lui-même a exprimé lors du séminaire de la dissolution, quand il a évoqué sa mort en disant qu'alors il deviendrait Autre enfin, comme tout le monde. C'est un changement en Autre et pas en lui-même dont il s'agit ici.

Il avait même commencé à devenir Autre un petit peu avant le moment normal, c'est-à-dire à être à la merci de ce qu'on pouvait donner comme sens à son signifiant. Seulement, il pouvait encore donner son avis. Il donnait de temps à temps son avis sur ce qu'on faisait de son signifiant - ce qu'on supportait très mal. Ca fait qu'un certain nombre de gens sont maintenant rassurés, soulagés même, comme l'a dit quelqu'un dans le journal le lendemain de sa mort. Soulagé! Je comprends ça... C'est cela être en vie, c'est pouvoir donner son avis sur la différentiation signifiante qu'on subit, et c'est pourquoi, lorsque le sujet est réduit au silence définitif, on a l'illusion qu'on va obtenir son lui-même.

Le *lui-même* est une expression que l'on retrouve dans la formule selon

laquelle *l'analyste ne s'autorise que de lui-même*. Ce principe est un principe de subversion sociale, un principe qui va certainement contre le pouvoir d'Etat. C'est un principe et non exactement un énoncé qui pourrait se reprendre à la première personne. Si on le reprend à la première personne, le ridicule en apparaît tout de suite. Vous voyez quelqu'un dire: *Je ne m'autorise que de moi-même...* Quand c'est dit à la première personne, c'est un principe de fatuité et même de suffisance. On doit seulement dire: *L'analyste ne s'autorise que de lui-même*. On pourrait même dire, comme dans le parler populaire: *Faire analyste*. Faire analyste, ça regarde d'abord celui qui le fait. C'est très différent que de s'instituer analyste. Ce que Lacan a assez marqué, c'est que faire analyste n'est pas une institution, mais que c'est, au contraire, exactement corrélatif d'une destitution. C'est ce qu'il a appelé la destitution subjective, et qui ne prend son sens que par rapport au terme d'institution. Après quoi, une fois qu'on a atteint cet état-là, une institution ou une association est d'autant plus nécessaire. C'est l'institution du destitué. C'est une association d'asociaux, mais d'asociaux seulement par rapport au lien social qui prévaut dans la cité.

Ce qu'on appelle par exemple le socialisme - on parle beaucoup de ça en ce moment -, c'est mettre tout l'accent sur le lien social, et plutôt sur le lien social de la cité, c'est-à-dire, si l'on se repère sur les coordonnées de Lacan, sur le discours du maître. Si on voulait être un peu caméléon, on pourrait dire que l'analyste est socialiste. Il est socialiste de son lien social à lui. Il est socialiste comme l'hystérique est socialiste et comme l'universitaire est socialiste. On est tous socialistes.

C'est amusant l'erreur que l'on commet là-dessus et dont on ne peut pas se guérir. Je voyais ça dans les papiers qu'envoient un certain nombre des personnes qui ont fait une tentative d'étouffement l'année dernière: ils se promettent, au moment où ils constituent leur petit magma associatif, de donner naissance à *"un lien social nettoyé d'aucune nécessité de groupe"*. Ils continuent! On a beau le leur dire dix fois, ils continuent de lire de travers ce texte de Lacan. Quand Lacan parle d'*"un lien social nettoyé d'aucune nécessité de groupe"*, il ne vise pas l'association des analystes entre eux, qui n'a aucune raison d'être nettoyée des nécessités de groupe, il vise le lien analytique lui-même. Je l'ai déjà fait remarquer plusieurs fois, mais je constate qu'avec persévérance on lit toujours aussi mal ce passage de Lacan. Ca, c'est mon côté pédant: j'explique comment il faut lire de façon précise les phrases de Lacan.

Pour revenir à la mort de Lacan, il faut voir qu'il en a beaucoup parlé lui-même. Il était bien forcé puisque tout le monde lui en parlait. Je ne sais pas exactement quand ça a commencé, mais je sais que moi, quand j'ai entendu parler de Lacan en 1964, quand je l'ai vu pour la première fois, j'ai dû entendre parler de lui et de sa mort dans la même phrase. C'est pour dire que cette période qui s'ouvre maintenant, occupait les esprits depuis longtemps. De sa mort, il en a d'ailleurs parlé plutôt pas tristement, pour dire qu'après tout, ça pourrait donner naissance à un Lacan qui serait nettoyé d'imaginaire. Parler de ses costumes à carreaux comme personne n'en avait, de son personnage, ça ne va quand même pas durer indéfiniment. Il serait d'ailleurs dommage que ce côté-là s'oublie complètement, mais ça faisait, pour un certain nombre, un peu obstacle à prendre au sérieux ce qu'il pouvait dire. Lacan, il s'est promis ceci: *"Quand je serai mort, moment où on m'entendra enfin."* Eh bien, nous y sommes! Nous sommes au moment où cette promesse, cette promesse de vérité, est supposée se réaliser. Evidemment, quand on nettoie les choses de

leur imaginaire, il reste le fameux bout de réel. Eh bien, vous allez voir que ce bout de réel de Lacan va s'affirmer. Le côté inavalable de Lacan va s'affirmer.

Pour compléter le schéma de l'imaginaire, du symbolique et du réel, il faudrait aussi parler de la sépulture, qui n'est pas simplement la mise en terre. Il faudrait parler de la sépulture décente qu'il convient de donner à Jacques Lacan. Vous savez qu'il a beaucoup parlé de la fonction de la sépulture comme moment imminent où l'on peut repérer l'émergence de la fonction symbolique, au moins l'émergence de ce que nous appelons l'humanité. A partir du moment où on enterre les morts, on considère que tout ne disparaît pas avec leur existence physique. Ca nous assure que ces vivants-là avaient accès au signifiant. Le signifiant les avait pris. Une fois le corps mort, le signifiant n'en continue pas moins d'exister pour son propre compte. C'est une séparation du corps et du signifiant que l'on prend à l'occasion pour la survie de l'âme. En fait, cette mort physique ne fait que dégager la mort que comporte en lui-même le signifiant, puisqu'il est destiné, lui, à survivre en tant qu'il véhicule la mort. C'est ce qui rend évidemment ridicule de parler de la vie du langage. Il y a, bien sûr, une vie du langage dont il faudrait rendre compte, à savoir que les mots changent de sens, que des langues s'éteignent et que d'autres naissent. Ca nous donne l'idée qu'il y a de la vie là-dedans. Mais l'idée de Lacan c'est qu'il y a là, avant tout, de la mort.

Lacan est donc maintenant livré au signifiant. Je veux dire qu'il est livré à tous les remaniements qui vont se faire du sens de sa vie ou du sens de son acte. Il est livré au signifiant, à ses remaniements, à ses différentiations, et il n'est plus là pour se défendre. On peut dire qu'il s'est défendu avec bec et ongles pour qu'on ne fasse pas n'importe quoi de son signifiant. C'est bien ce qui fait que son enseignement est d'abord un enseignement oral. C'est même peut-être seulement la partie orale à proprement parler qu'on devrait appeler son enseignement. L'écrit, lui, ne se défend plus de la même façon. C'est, en tout cas, ce que disait Platon. L'écrit est sans père, alors que la parole a une assistance et qu'elle peut à l'occasion défendre l'écrit. Lacan ne s'est pas privé de se citer et de se défendre.

Son enseignement, si je voulais dire encore un mot pédant - le mot de pédant me revient parce que quelqu'un m'a montré, il y a deux jours, une critique, parue dans une revue espagnole, d'un petit recueil de conférences que j'avais faites en Argentine, recueil qui n'est pas paru ici mais qui est paru là-bas. Le chroniqueur, qui ne tarit pas d'éloges sur ce petit volume et sur son évidente clarté - on admet ça même quand on me jette des ordures - commence quand même par cette phrase: *"Malgré sa pédanterie, monsieur Miller..."* Je m'aperçois que ça fait la deuxième fois que je dis ce mot de pédant qui n'était pas dans mes qualificatifs jusqu'à présent. Pour être pédant donc, il faudrait dire que l'enseignement de Lacan est essentiellement acroamatique. Ca, c'est plus chiqué que oral. C'est un mot qui vient du grec et qui veut dire que c'est un enseignement destiné à être entendu, par opposition à l'enseignement qu'on lit.

Lacan, donc, protégeait son enseignement. Il protégeait ses écrits aussi bien, et sa pratique. Nous - mais quand je dis *nous*, je parle pour qui? sinon pour un certain nombre de gens qui ne sont pas là, puisqu'on a soigneusement sélectionné votre audience - nous, c'est-à-dire un certain nombre, qui avons suivi Lacan, nous étions protégés par lui. Nous étions les protégés de Lacan. C'est très sensible: Lacan pouvait répondre pour nous, et il pouvait même, à

l'occasion, nous répondre. Evidemment, les questions à Lacan ont toujours fait difficulté par son style de réponse. Il laissait chacun à la réponse que constituait sa question en elle-même. C'est la thèse de Lacan sur les questions et les réponses. C'est un exercice qui a l'air facile, qui a l'air d'être à la portée du premier qui capte la simagrée du faux, de celui qui sait jouer au sujet supposé savoir. Le retour à l'envoyeur est un des exercices qui s'attrapent finalement le plus vite. Il y en a beaucoup qui s'y sont exercés dans les défuntes associations analytiques. Seulement, Lacan trouvait quand même le moyen, dans ce circuit, de convier un savoir. Il ne se contentait pas du retour à l'envoyeur. Il l'a fait à la Section clinique le jour où on l'a ouverte. Il l'a fait en répondant d'une façon catégorique à une question que je lui posais. Sa réponse a eu des conséquences tout à fait déterminées sur l'enseignement qui s'est fait cette année-là sur la psychose, et nous a conduit à rechercher ce qui ne figure ni dans les Séminaires ni dans les *Ecrits*, à savoir la fonction de l'objet *a* dans les *Mémoires d'un névropathe* du président Schreber. Lacan ne se contentait pas du retour à l'envoyeur, il savait que le oui ou le non ne sont pas pareils.

Maintenant, c'est évidemment à nous de répondre pour cet enseignement. C'est nous qui avons à en répondre. J'ai noté l'empressement qu'ont manifesté certains, le lendemain de la mort de Lacan - il y en a deux, qui ne se sont sans doute pas passé le mot, mais qui se sont trouvés dans la même position - à dire qu'être lacanien ne veut rien dire, la meilleure preuve en étant que Lacan lui-même ne l'était pas. Je peux nommer ceux qui se sont retrouvés d'accord sur cette proposition. Ce sont des personnes qui ne se sont certainement pas concertées pour ça, puisqu'elles sont séparées depuis le début des années 60 par une vieille rancoeur tenace, qui d'ailleurs s'éclaire assez bien si vous lisez les documents que j'ai publiés dans un numéro d'*Analytica*, le 8 ou le 9, et qui sont les nouveaux documents sur les scissions. Il s'agit de Serge Leclaire et de Françoise Dolto. Françoise Dolto ne porte pas Serge Leclaire dans son coeur, parce qu'il avait voulu, à l'époque, réfréner et contrôler sérieusement sa pratique. Ce n'est pas une confidence puisque c'est Françoise Dolto qui m'a fait parvenir ces documents que j'ai publiés.

Que *lacanien* ne veuille rien dire, ce n'est évidemment pas mon avis, et il faut quand même que j'expose ça, comme point de départ de ce que je vais faire cette année. Ce n'est pas mon avis, et depuis longtemps, puisque j'ai fait ce cours sur "L'orientation lacanienne" depuis 1973. Je dis *orientation* car l'enseignement de Lacan est effectivement pour moi une affaire de boussole, et non une affaire de formules ou de dogmes à répéter, comme on me prête de le faire. C'est au contraire, dans chaque cas, un style de s'y retrouver, une façon de ponctuer. Ce n'est pas lié à un énoncé particulier. Ce n'est pas parce qu'on répètera comme un perroquet que le désir est le désir de l'Autre qu'on sera lacanien. Ca peut être, au contraire, en démontrant à l'occasion que ce n'est pas ça du tout. Lacan nous a habitué à ces volte-faces qui nous ont retenu en haleine pendant des années. On n'était jamais sûr de ce qu'il allait formuler la fois suivante.

L'orientation lacanienne, du temps où Lacan était avec nous, ça consistait le plus souvent - mais ce n'était pas la pire des façons - à s'orienter sur lui. Vous connaissez ce jeu auquel jouent parfois les enfants et qui s'appelle "Suivez le chef". On se met en file, puis le premier de la file fait un certain nombre de gestes, suit un certain parcours, saute, cabriole et, à la queue leu leu, tout le monde fait le même mouvement. Evidemment, la psychanalyse, ce qu'on

appelle de façon un peu grandiloquente la psychanalyse française ces dernières années, ça a beaucoup consisté à faire des cabrioles derrière le chef. Il y en a d'autres qui se croyaient plus malins, et qui, quand Lacan faisait une chose, en faisaient une autre. Mais ils suivaient quand même le chef, simplement à contre-temps.

On pourrait d'ailleurs donner à ça des versions beaucoup plus savantes, en se servant par exemple de ce que le logicien Kreisel appelle les *lowless sequences*. Vous pouvez avoir une séquence sans loi. Je ne vais pas vous la redéfinir ici, mais disons que c'est une séquence complètement aléatoire, comme une série de coups de dés. Il y a un choix entre six symboles et c'est tout. Puis vous pouvez en avoir une autre qui se constitue avec un temps de décalage. Formellement, ça sera exactement la même. Dans la première, vous avez eu le 2, le 5, le 6 et le 7, et vous pouvez très bien, dans la seconde, avoir formellement la même suite. Il suffit seulement d'un temps de décalage pour qu'elle soit copiée sur la première. Elles sont pareilles mais elles ne sont pas du tout équivalentes. La première est sans loi, mais la seconde en a une qui est de répéter la première avec un temps de retard. Quand je dis ça, je vais beaucoup trop loin, puisque si on avait fonctionné avec un temps de retard, on n'aurait pas ces chapitres supplémentaires de littérature analytique que Lacan a qualifiée de délirante pour la plus grande part.

Quand on perd sa boussole, on est, comme l'a inventé la langue, déboussolé. C'est un très joli mot. La question est de savoir si le milieu analytique français et son aire d'influence va rester déboussolé, privé de sa boussole. En effet, *lacanien*, ça n'existe pas tout seul, ça demande qu'on veuille que ça dise quelque chose. A cet égard, ce n'est pas joué. Je suis bien d'accord avec Dolto et Leclaire là-dessus: il n'est pas joué que ça veuille dire quelque chose. Visiblement, il y en a qui voudraient bien que ça ne dise plus jamais quelque chose. Mais il y en a d'autres qui veulent le contraire, et c'est là que nous nous séparons.

Je devrais parler de la boussole elle-même. Quand j'ai parlé d'orientation lacanienne, ma référence était le petit opuscule de Kant qui s'appelle *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* J'en avais tiré un certain nombre de considérations, mais ici je serai plutôt porté à chercher d'où vient la boussole. C'est une invention chinoise. Ce qui est amusant, c'est que nous la connaissons de l'emploi qu'en on fait les navigateurs à partir de la fin du XIIe siècle, alors qu'il semble qu'au départ les Chinois l'aient utilisée pour tout à fait autre chose, puisque la boussole est née chez les nécromants, avant Jésus-Christ. Il paraît que les premières ressemblaient à une cuillère. Il n'y avait pas d'aiguille mais une cuillère magnétique sur un plat de cuivre. Je n'ai pas eu le temps de me renseigner davantage sur l'emploi de cette cuillère nécromancienne. En tout cas, Lacan a certainement été la bonne petite cuillère pour toute une bonne petite école, à gaver, à chouchouter les psychanalystes qui s'étaient retrouvés autour de lui pour aller à la soupe. C'est la cuillère qui appelle ça.

Quelle est la place des élèves, des élèves qui peuvent être toujours élèves d'un maître mort? Il y a toute une petite tendance à s'imaginer que maintenant que le maître est mort, chacun va devenir maître. Il y a un fantastique émoi, et moi et moi. Il y a des gens qui se sont tus depuis vingt ans dans l'association analytique, qui ont occupé des fonctions tout à fait élevées dans ce silence, et on constate qu'ils sont pris brusquement d'une volonté d'enseignement, alors qu'ils laissaient avant plutôt entendre qu'enseigner était quand même, à part

pour Lacan, un exercice douteux, un exercice qui pouvait faire douter qu'on en était arrivé au stade de suffisance nécessaire.

La place des élèves, contrairement à ce que l'on pourrait penser, n'est pas du tout une place ridicule. Lacan a donné une de ces dernières conférences publiques à l'Unesco dans un congrès sur Aristote. On l'avait convié à parler et il a parlé peu, avec beaucoup d'effets, surtout un effet de dégonflage sur les discours un peu grandiloquents qui s'étaient produits avant lui. Puisque c'était un hommage d'Etat qui était rendu, il y avait des tas d'Etats qui étaient représentés, et lui, il était arrivé comme ça, avec sa petite musique. Transcrit, ça doit faire deux pages. Elles doivent paraître dans un volume de l'Unesco - ça prend trois ans - et quand ça sera paru, on le reprendra dans *Ornicar?* Je ne vais pas reconsulter la transcription, mais parlant d'Aristote - qui n'était pas n'importe qui - il a dit que le maître ne sait pas, et qu'au fond - je ne vous dis pas ses phrases exactes mais ce que j'en ai compris - ce sont les élèves qui reconnaissent le maître pour maître, que ce sont donc eux qui lui imputent du savoir, et que par là ce sont eux qui savent. Dans l'histoire même de l'enseignement d'Aristote, qui est quelque chose qui a pesé sur toute l'histoire de ce que nous appelons notre civilisation, la fonction des élèves est tout à fait éminente. Il a eu des élèves bien au-delà de ceux qu'il avait au moment où il prononçait son enseignement. Il a continué à avoir des élèves sur des siècles.

A partir de quand a-t-on parlé de l'enseignement de Lacan? Lui-même l'a évoqué. Il l'a évoqué après être parti - pas forcément de son plein gré - de l'Ecole Normale. Il a dit que c'était justement quand il était arrivé à faire son Séminaire à l'Ecole Normale, que les gens du lieu s'était aperçu qu'il faisait un enseignement. Il ne l'a pas dit sans moquerie. Ce qu'il voulait dire par là, c'est que ce qu'il enseignait se trouvait en quelque sorte pré-interprété d'avance par le lieu où il le faisait. Au fond, ce qui se professe à l'Ecole Normale, ce sont des enseignements. Dès lors qu'on y est admis à parler d'une tribune, on enseigne. Mais Lacan n'est pas juste avec lui-même quand il dit ça en 70 ou 71. Il n'est pas juste avec lui-même, parce qu'il y a justement enseignement et enseignement, et que le sien était un enseignement vrai. Ca ne veut pas dire qu'il enseignait la vérité mais que c'était un enseignement qui détonnait dans les lieux où il le professait, et qui n'était pas du tout pré-interprété sur le modèle des autres.

Il y a d'ailleurs quelqu'un qui a très bien évoqué cet effet de détonation, à savoir François Régnault qui en a dit quelque chose à la séance d'ouverture du département de psychanalyse à Saint-Denis. Il a très bien parlé de l'effet que ça avait pu faire, il y a quelques années, sur les gens du lieu. C'était clair: il y avait, de la part de Lacan, une tout autre implication dans son discours, dans son enseignement, que ce que nous pouvions alors recevoir de maîtres par ailleurs remarquables. Nous avions là quelqu'un qui jouait son va-tout dans son énonciation même. C'était spécialement vrai en 1964. Nous avions devant nous quelqu'un qui n'était même pas complètement encore un rescapé d'un cataclysme qu'il avait attiré sur sa tête, un cataclysme qui avait été ce qu'il n'avait pas exagéré d'appeler une excommunication proférée en bonne et due forme par la communauté analytique internationale. Après tout, il n'était pas dit qu'il s'en relèverait. Ce n'est qu'après coup qu'on le voit faire du surf sur cette inondation, mais avant, ça n'était pas du tout joué.

Je dirai qu'il s'agit maintenant de faire ex-sister l'enseignement de Lacan. Ce n'est pas là un enjeu simplement pour moi mais pour une génération.

D'ailleurs, si celle-ci échoue, il y en aura une autre pour essayer. C'est, en tout cas, mon avis. La question est de savoir si ça va conduire à faire ex-sister Lacan comme un auteur. On sait qu'il ne s'est pas pris pour tel, mais ça ne veut pas dire qu'on puisse forcément y échapper. Je laisse pour l'instant la question en suspens. En tout cas, pour cette tâche, nous sommes seuls, mais on peut s'encourager - bien qu'il n'est pas tout à fait sûr que cette idée-là soit exaltante - de ce que Lacan lui-même a dit une fois à l'un de ses séminaires: *"Freud n'a pas besoin de me voir pour qu'il me regarde."* Evidemment, il faut encore mériter ce regard. Lacan s'est évertué à le mériter, y compris en envoyant quelques tomates sur l'auguste face de Freud.

Avant de remettre un petit coup de parole sur cette affaire de l'enseignement de Lacan, sur ce qu'il faut en faire, et où je ne fais ici que vous témoigner des pensées qui m'agitent, qui m'habitent - il n'y a pas là de ligne d'action qui soit décidée -, il faut quand même que je vous dise quelque chose du deuxième point que j'ai évoqué, à savoir le changement de rapport entre le département de psychanalyse, ce qui s'y diffuse, et l'institution analytique.

Ce rapport est aujourd'hui très différent de ce qu'il a pu être par le passé, puisqu'il y avait une ségrégation entre l'EFP et ce département. Malgré cette ségrégation, il faut cependant croire que la stimulation s'est quand même effectuée. Cette ségrégation s'est tellement bien exercée que c'est sûrement une des raisons de l'explosion de l'EFP. D'exploser et de mourir, c'est, après tout, un témoignage de stimulation. L'idée qui présidait à cette séparation, c'était que ce qui pouvait se diffuser, que l'analytique - adjectif substantivé que Lacan n'a jamais caressé ni employé mais qui se disait beaucoup - aurait trouvé refuge entre les quatre murs de l'EFP, et que ce qui faisait au dehors était dans le monde vulgaire. Tout ça se recommandait de l'opposition entre le discours analytique et le discours universitaire - opposition effectivement formulée par Lacan à un moment précis, quand ses rapports avec les philosophes d'une autre génération se sont gâtés. Je veux dire que pendant toutes les années 50, il avait frayé à qui mieux mieux avec les Merleau-Ponty, les Koyré, les Kojève, mais qu'avec le changement de génération des philosophes, qu'il avait lus et qui essayaient de lui en remontrer, c'est-à-dire les Derrida, les Lyotard, les Deleuze, les choses avaient changé. Avec cette relève de génération, son rapport aux philosophes et à l'université a tout à fait varié, et lui a donné l'occasion d'une analyse de structure qui est tout à fait inoubliable et qui dépasse ces circonstances.

On s'est aussi en même temps imaginé, à cette époque qui est révolue, que le discours universitaire englobait tout ce qui était enseignement. De la même façon que Lacan a formulé que la science n'est pas née dans le discours universitaire, qu'elle y a été accueillie mais qu'elle est née ailleurs, d'une autre position subjective que celle de l'universitaire, l'enseignement en lui-même n'a rien à faire essentiellement avec l'université. Il y a eu des enseignements bien avant que l'université ne naisse comme projet impérial ou royal de contrôler la transmission de ce savoir. C'est bien pourquoi la référence de Lacan, quand il a appelé son association une école, était les écoles de l'Antiquité, du style du lycée ou de l'académie de Platon et d'Aristote, et qui n'avaient rien à voir avec le discours universitaire, qui étaient un tout autre mode d'enseignement. Tout ceci sans compter la confusion grossière, qui aujourd'hui a été dissipée, de croire que le discours analytique est le discours qui sort de la bouche d'un analyste. Lacan a appelé le discours analytique l'expérience analytique elle-

même considérée à partir de sa structure. Je dirai que c'est révolu, même si ça n'a pas été sans mal.

Parmi les causes de l'éclatement de la communauté lacanienne après la dissolution de l'EFP, il faut bien que j'y mette le fait qu'à un moment j'ai déserté le lieu universitaire où je m'ébattais depuis sept ans, pour venir causer sur la fin de l'analyse et la passe dans un lieu intérieur à ce débat analytique, dans une association que nous avions montée pour la circonstance et qui s'appelait *Delenda*, c'est-à-dire un lieu qui a transgressé la ségrégation qui était avant en place à partir de l'EFP. Ca a d'ailleurs motivé tout de suite - mais je ne l'ai su qu'après -, chez un de ceux qui ont fait sauter cette communauté lacanienne après la dissolution, une réaction, c'est-à-dire un *Ca ne peut plus durer!* Alors, effectivement, ce lieu de *Delenda* n'a pas duré, mais a donné naissance à l'institution sur laquelle pouvait s'appuyer le département de psychanalyse et qui est l'Ecole de la Cause freudienne, la dernière initiative de Lacan dans le domaine institutionnel. Cette institution n'a pas des rapports d'*apartheid* avec le département de psychanalyse. Je veux dire que les analyses de l'ECF sont à l'aise dans ce département et que ceux qui y enseignent sont à l'aise dans l'Ecole. Maintenant, les aises et les malaises... Nous verrons comment ça tourne.

Je vais maintenant dire rapidement un mot du troisième point. J'ai évoqué la disparition de Lacan, ensuite le changement de rapport dans cette extériorité du département de psychanalyse et de l'institution analytique, et il faut que je dise maintenant un mot du changement de ma place à moi - chose qui n'a aucune raison de vous occuper mais qui évidemment m'occupe, d'autant que j'ai toujours soigneusement défini cette place au cours du temps. Dès que j'en avais eu l'occasion, c'est-à-dire dans le douzième Séminaire, qui est le second que je suivais de Lacan, j'avais pris le soin, en prenant la parole, de préciser que je parlais essentiellement de l'extérieur de la pratique analytique. Je suis même devenu, au fil du temps, le non-analyste par excellence de cette Ecole, le témoin qu'on pouvait avoir une boussole en se fiant à la consistance des signifiants de Lacan.

J'ai fini par m'apercevoir - on m'a suffisamment secoué pour cela - que j'étais l'objet d'une haine violente - violente! - de la part d'une partie non négligeable des compagnons de Lacan, des vieux compagnons ou des moins vieux. Ca m'a évidemment conduit à m'interroger sur ce qui, en moi - en moi plus que moi, comme le dit Lacan à la fin du *Séminaire XI* - pouvait bien être la cause de cette haine violente. Je n'ai quand même pas imaginé que c'était moi, pas plus qu'il n'est légitime à l'âne de penser que l'adoration qui se porte vers lui est due à sa personne, alors qu'elle est due au Saint Sacrement qu'il porte. Je pense que si Lacan nous a renvoyés au titre de l'analyste sous la forme de l'âne à liste, c'était aussi pour nous renvoyer à cette fable. Ce n'est pas seulement une fable de La Fontaine, c'est une très vieille fable que celle de l'âne du Saint Sacrement qui voit venir les foules et qui s'imagine que c'est dû à ses qualités. Ca me paraît décrire fort bien la position analytique et expliquer très bien ce que Lacan a appelé, à partir du *Banquet* de Platon, l'*agalma*. Alcibiade rêve d'être contenu dans Socrate comme ces petites figurines que sont les Silènes, pour ne pas croire être en tant que personne dans le transfert. Moi, je ne vois pas pourquoi je ne me servirais pas de ça pour penser que dans ce transfert cruellement négatif qui s'est manifesté, je n'y suis, après tout, peut-être pas plus que ça.

On peut dire que, pendant toute une partie de l'année dernière, j'ai fait bon visage. Tout à fait comme ce que disait Disraeli: *"Never explain, never complain."* J'ai donc fait bon visage, mais il faut bien dire qu'on m'a quand même jeté des ordures en grande quantité. On a même fait un effort tout à fait sensible pour me jeter aux ordures. J'aurais pu prendre d'autres modèles, j'aurais pu penser à Joseph vendu par ses frères. Evidemment, cette position difficile n'a pas été sans me changer, pas en moi-même, mais il a quand même été assez singulier que mon analyse que je poursuivais depuis pas mal d'années et dont j'avais fait une expérience tout à fait privée - je n'en parlais pas, je n'avais pas le style de la confidence qui est à ce propos assez répandu, ce dont je ne me plains pas puisque ça m'a permis d'avoir des échos sur comment se passaient les analyses avec Lacan -, il est donc tout à fait singulier que cette expérience privée soit devenue d'un coup - s'il y a certains qui ne sont pas au courant, ils le seront vite - une expérience publique, et cela non de mon fait. Bien que ce soit resté une expérience privée, il en est évidemment passé quelque chose dans mes cours, mais ça a toujours été discret. C'était des allusions pour moi-même. C'est donc maintenant devenu, dans le milieu analytique, un événement politique, et j'ai tendance à me dire que la chute du sujet supposé savoir, qui est un défilé obligé de l'expérience si elle est poussée suffisamment loin, a pris, en ce qui me concerne, la dimension d'un cataclysme public, qui évidemment n'était pas prévu au programme, un cataclysme public par la désupposition - ce n'est pas autre chose - de la communauté ancienne des élèves de Lacan. Je veux dire que là le sujet supposé savoir a chuté dans le réel et massivement. En tout cas, c'est comme ça que je me formule la chose.

Vous savez que ça va au-delà de la dissolution. Tout cela concerne des événements qui se sont passés au-delà de la dissolution même de l'EFP par Lacan, dans cette période de querelles de la Cause freudienne, que j'ai baptisée, quand j'ai contribué à la chronologie qui est parue dans le numéro 1 de *L'Ane*, la poloche. De me rappeler que j'avais appelé ça la poloche, ça m'a fait réfléchir. La poloche est un mot d'argot qui veut dire bataille de polochons. J'ai appelé ça la poloche au mois de février de cette année, au moment où c'était au plus vif, et je me rassure en me disant que j'avais assez de distance avec cette infection pour m'amuser encore à la baptiser d'un nom pareil.

Le plus drôle dans cette histoire, c'est que finalement tous ces braves m'ont en fait pris pour leur boussole. Pas moi, je ne me prends tout de même pas pour cela. Mais eux, ils m'ont pris pour leur boussole et ils continuent. Je m'aperçois, quand je lis leurs productions actuelles, qu'il suffit que quelque part je dise noir, pour qu'eux ils disent aussitôt blanc. C'est ce que les Chinois, à la belle époque de la révolution culturelle, appelait le professeur par la négative. Il y a, comme ça, toute une bande, et même plusieurs bandes, d'anciens élèves de Lacan, que je me trouve nourrir de mes épluchures. Ca fait que je suis assuré, moi, d'un auditoire attentif, spécialement malveillant, et qui dépasse de beaucoup celui qui est rassemblé ici. Mais enfin, je ne me base pas simplement sur ce critère de sympathie, puisque, de toute façon, il y en a suffisamment ici pour que ce que je m'amuse à dire aujourd'hui soit rapporté comme il convient. Certains d'entre vous se trouvent encore attachés. Ce ne sont pas des liens qui se rompent facilement.

Evidemment, il n'y a pas de réciprocité là-dedans, c'est-à-dire que moi, je ne me prends pas du tout pour une boussole. Je suis cependant forcé de constater

qu'ils me lisent - le peu de textes que je fais paraître ici et là - avec une loupe. Ce qu'ils disent, au fond, ça m'est égal. Ca m'est égal sans faire semblant. Vraiment, je ne suis pas poussé à les lire et à les étudier. Je ne crois pas que ça m'enseignerait quoi que ce soit, même par la négative, au sujet de l'enseignement de Lacan. Je dirai qu'après tout, cet auditoire, cet auditoire malveillant et invisible, a finalement une valeur de contrôle. Je pourrais les remercier de faire tous ces efforts, de porter encore maintenant cette attention sur moi.

Ces événements sont contemporains du fait - il faut quand même, sans le commenter, que je le mentionne par souci de précision - que j'ai cessé de réorienter ailleurs ceux qui pouvaient adresser auprès de moi, d'une façon explicite ou non, une demande d'analyse. Il a certainement fallu qu'on m'y pousse, mais je ne peux plus maintenant prétendre, comme au cours des sept années de Vincennes, parler de l'extérieur de la pratique analytique. Je ne compte pas m'étendre plus sur ce point ici, et j'en reviens à l'enseignement de Lacan proprement dit.

Le rapport que beaucoup ont eu avec l'enseignement de Lacan ces dernières années, c'est un rapport de pillage. Il a nourri, dans tous les sens du terme, une population tout à fait considérable, et ce pillage s'est évidemment accompagné de la méconnaissance de la consistance de cet enseignement. J'ai quand même réussi à répandre qu'il y avait une évolution de cet enseignement, ceci afin de détromper sur le fait que Lacan aurait déjà su depuis toujours ce qu'il formulait. Un des effets que j'ai quand même obtenu, c'est que l'on s'applique maintenant plus qu'avant à resituer les énoncés de Lacan dans le mouvement de son énonciation. Je dirai même que le souci de faire attention à ces moments de l'enseignement de Lacan pour le lire, est presque une sorte de marque de fabrique du département de psychanalyse.

Ceci dit, ça ne me paraît pas suffisant. Il faut bien que je le dise, puisque j'ai besoin de me resituer dans cet enseignement. En effet, je suis moi-même, et avec d'autres, impliqué dans la formation de cet enseignement. J'ai fait partie de l'Autre de l'adresse de Lacan, j'ai été de ceux à qui Lacan s'est adressé, et spécialement à un moment donné, en 1964, quand il est allé à la rencontre de ceux qu'il appelait, non sans une certaine ironie, ses chers petits normaliens. Je suis aussi, au-delà, impliqué dans cet enseignement par le fait - je ne peux pas faire comme si ce n'était pas le cas - que je rédige l'enseignement acroamatique de Lacan, et que je suis donc bien obligé de me poser la question, avant de foncer tête baissée là-dedans, de l'articulation de son oeuvre écrite et de son oeuvre orale, pour autant qu'il s'agisse d'une oeuvre.

Quelle est l'articulation de l'écrit et de l'oral en la matière? Lacan en a proposé une en formulant que les *Ecrits* ne faisaient que recueillir les rebuts de son enseignement oral, précisément comme témoins d'une difficulté spéciale de son auditoire à l'entendre. C'est comme cela qu'il a voulu rendre raison de ses *Ecrits* à partir du rapport de Rome, à savoir comme étant les dépôts, les déchets de son enseignement oral. Tout son enseignement se déploie évidemment sur le fond de ce séminaire hebdomadaire, invariable pendant des années, et par rapport à quoi on voit effectivement, de temps en temps, sortir des écrits qui ont là tout leur privilège d'être resserrés, comme Lacan peut se vanter de les avoir rédigés, même si par ailleurs il se distinguait beaucoup par le fait qu'il écrivait aussi en parlant.

Juste avant de venir ici, les éditions du Seuil ont été assez gentilles pour me

faire porter enfin le tome III du Séminaire. C'est vraiment le tout premier exemplaire et je l'ai accueilli avec des sentiments mitigés. J'ai d'abord été bien content qu'on me l'apporte chez moi, comme ça, juste à midi. Mais ça s'est ensuite mélangé d'une certaine tristesse, puisque c'est cet exemplaire que Lacan aurait vu. Puis m'est venue une tristesse encore plus grande quand j'ai commencé à m'apercevoir des fautes d'impression. C'est pour cela que j'ai pris cette fois-ci la précaution, puisque je sais que l'on m'attend au tournant, au coin du bois, de mettre une petite note destinée à la fois aux bienveillants et aux malveillants: *"La révision du texte du Séminaire fait l'objet d'un travail permanent. Les lecteurs désireux de communiquer remarques et suggestions écriront à Jacques-Alain Miller aux Editions du Seuil."* J'espère ainsi pouvoir mettre même les malveillants au travail d'une façon utile.

Le Séminaire de Lacan, c'est l'entretien permanent d'un sujet, toutes les semaines, pour expliquer, argumenter, exposer ce que le plus souvent il avait forgé dans la semaine même. Il y a quelqu'un qui a répandu qu'il avait rédigé un Séminaire, jamais publié, sur *Les Noms-du-Père*. Il est tombé sur la tête! Lacan a toujours fait ses Séminaires à partir de notes jetées sur le papier, difficilement déchiffrables, et dont l'essentiel passait de semaine en semaine. Vous êtes un auditoire saugrenu pour parler de ça, j'en suis bien conscient. Vous êtes venus pour entendre la suite de mes considérations sur la clinique de Lacan, et je m'embarque bien ailleurs. Mais c'est ainsi. J'en ressens la nécessité, et je comprends même, là, sur le coup, pourquoi Lacan pouvait dire que de sa tribune il pouvait parler comme un analysant.

Il faut que je considère que j'ai le dépôt de ces Séminaires. La publication ne me tourne pas la tête. Lacan a fait beaucoup de choses pour dévaloriser le fait de publier, puisqu'il a créé le mot de *poubellication*. J'ai donc à *poublier* le Séminaire. Ca fait partie des soins qu'appelle une sépulture décente pour le docteur Lacan. Un journaliste, au moment où ça n'allait pas si bien pour moi dans le milieu analytique, et qui m'a assuré depuis qu'il avait dit ça sans la moindre intention malveillante, m'avait appelé le curateur du Séminaire. Cette expression a plu. Je l'ai trouvée, à l'époque, dans tous les journaux. En Italie: *il curatore*, etc... Ca plaisait à tout le monde par ce que ça pouvait comporter d'écho du curé et aussi de la curée - lieu où évidemment ces messieurs se croyaient.

Le mot de dépôt est lourd de sens. Lacan en parle très bien dans son "Kant avec Sade", en évoquant ce que Kant dit du dépôt. Vous savez que Lacan, là, commence par une position asymptotique: *"Pas de dépôt sans les dépositaires à hauteur de sa charge."* Recevoir un dépôt dans ces conditions, ça suppose d'être à la hauteur de la charge et un placement dans ce sens. Mais, après tout, j'ai au moins le bénéfice d'avoir pu faire cinq Séminaires à côté de lui, et le reste - je peux bien le dire - j'entends le faire avec certitude, quelles que soient les améliorations que l'on voudra bien me proposer ici et là.

Je crois que ce n'est pas par hasard si, à l'Unesco, Lacan avait parlé du maître et de l'élève à propos d'Aristote. Vous savez que toutes les oeuvres qu'a publiées Aristote lui-même, et qu'il appelait les oeuvres exotériques, sont perdues. Ces oeuvres étaient d'ailleurs, paraît-il, du simili Platon sous une forme dialoguée, et qui ne faisaient que commenter et reprendre l'enseignement de Platon. Tout ce que nous appelons l'enseignement d'Aristote, c'est son enseignement acroamatique. Tel que nous l'avons, c'est tout à fait autre chose que ce qu'on dit avoir été ses écrits. Ca ne développe

plus du tout du simili Platon. C'est au point qu'on se demande s'il est vraiment possible que ce type ait eu un discours pour le public, et qu'en catimini, pour un certain nombre de personnes choisies, il ait dit exactement le contraire. Il n'est pas du tout sûr que ce soit possible mais la thèse en est courante. On dit aussi que ses écrits seraient les oeuvres de jeunesse, et qu'ensuite, à partir du moment où il aurait vraiment mis au point son enseignement, il n'aurait plus fait que parler - ce qui n'est d'ailleurs pas tellement plus vraisemblable. En tout cas, nous sommes devant ce fait que tout ce que nous avons sous le nom d'Aristote comme enseignement est passé par les mains de ses élèves.

Ca n'a pas empêché cet enseignement d'avoir un rôle tout à fait constitutif dans ce qui occupe tellement nos philosophes depuis longtemps, à savoir l'idée d'Occident. Il y a d'ailleurs, dès l'Antiquité, une fable sur les manuscrits d'Aristote qui explique qu'ils étaient passés à Théophraste qui y avait ajouté ses propres manuscrits, puis qu'ils étaient passés dans les mains d'un autre pas plus zélé que le premier, et qu'enfin ses héritiers s'étaient trouvés amenés à enterrer ses manuscrits quelque part. D'après cette fable, qui est dans Plutarque, ça ne se serait trouvé remis en circulation que trois siècles plus tard, c'est-à-dire vendu, suivant tout un circuit que l'on peut reconstituer, pour arriver finalement à Rome - tous les chemins des manuscrits mènent à Rome - où ça s'est trouvé racheté alors par le chef de l'école aristotélicienne, le chef du lycée, le nommé Andronicos de Rhodes, dont on ne sait à peu près rien.

En fait, tout ce que nous appelons l'oeuvre et l'enseignement d'Aristote, c'est la mise en forme qu'a pu en faire ledit Andronicos, au Ier siècle avant Jésus-Christ. C'est la première édition de l'enseignement d'Aristote. C'est lui qui en a donné le titre, c'est lui qui a groupé les oeuvres entre elles, qui a constitué la *Métaphysique*, c'est-à-dire le classement d'un certain nombre de recueils qui viennent après la *Physique* et qui sont faits de pièces et de morceaux.

Je disais que ça n'avait pas gêné en quoi que ce soit la transmission de cet enseignement, même si Andronicos qui est mon prédécesseur dans cet exercice - vous voyez que je ne revendique pas là une place excessive - et qui n'a laissé comme seule trace dans l'histoire que celle d'un éditeur, a fait une publication hors chronologie, c'est-à-dire a regroupé tout cela comme si tous les écrits étaient contemporains les uns les autres. Ca a donné naissance à ce que monsieur Auban, qui est un bon spécialiste d'Aristote et dont j'ai suivi naguère les cours, dit lui-même être une sorte de corpus impersonnel, où il ne reste plus rien de l'énonciation de cet enseignement comme dialogué, comme dialectique. Nous avons, au contraire, un enseignement qui a toujours l'air d'être épouvantablement dogmatique. C'est là l'effet de l'éditeur.

Evidemment, avec l'enseignement de Lacan, nous n'en sommes pas là. Nous sommes dans une bien meilleure situation. D'abord parce que nous sommes à cette belle époque moderne qui nous vaut des tas de méthodes et d'instruments comme la sténographie et l'enregistrement. Les Séminaires ont été sténographiés, enregistrés, reproduits. Il y a des éditions dites pirates qui sont là pour nous soutenir dans notre travail, et puis il y a moi qui m'ajoute à ces sténographies, et ça n'attend pas trois siècles. Même si on trouve que je tarde, je n'ai pas encore battu ce record-là.

Evidemment, avec Lacan, il y a eu des excès du style Andronicos. Les premiers qui ont essayé de transcrire cet enseignement, ils l'ont fait en essayant de construire des petits morceaux tout à fait impersonnels, en laissant tomber comme périssable tout ce qui serait les effets de contexte, les

répétitions, etc. Il y en a un qui a fait ça sur *L'Identification* et un autre qui l'a fait sur *La Logique du fantasme*. Tout cela a été publié dans *Scilicet*. Regardez ce qu'on pouvait appeler être un Séminaire de Lacan quand c'était passé par cette moulinette-là! Ils avaient exactement le même point de départ que moi, la sténographie, et il faut voir ce qu'ils en ont fait pendant des années: des petits morceaux ratatinés. Mais, après tout, il faut aussi leur rendre hommage. Ils ont fait ce qu'ils pouvaient, sans être spécialement aidés par Lacan en la matière.

Pour ma part, j'avais proposé à Lacan une formule qui était de garder tout comme ça, leçon après leçon - ce qui, après coup, est apparu évident. Je veux dire que ceux qui faisaient les universitaires, ce n'était quand même pas moi. Ce n'est pas moi qui m'étais imaginé qu'il fallait élaguer le Séminaire parce que c'était la vérité révélée. La référence antique que je prends là en parlant d'Aristote, vaut d'autant plus que c'est la référence que Lacan prenait pour l'EFP. Dans l'annuaire de l'EFP, qui est paru en 1965, il examine le terme d'école et il dit: *"Il est à prendre au sens où dans les temps antiques il voulait dire certains lieux de refuge, voire bases d'opérations contre ce qui déjà pouvait s'appeler malaise dans la civilisation."* C'est aussi bien la référence à ces écoles dont Andronicos a été un moment le scolarque, qu'au nommé Porphyre qui a écrit une *Vie de Plotin* et qu'il a placée au début des *Ennéades*.

Porphyre, on n'a pas fait tellement attention à sa vie. Il n'y a pas eu de *Vie de Porphyre*, ou sinon celle écrite en 1913 par monsieur Bidez, professeur à l'université de Gand. Vous voyez que ce sympathique Porphyre a dû attendre longtemps. Je le dis sympathique parce qu'il a rencontré Plotin quand lui-même avait trente ans et Plotin le double, et qu'il n'a pas été convaincu tout de suite, qu'il a demandé des explications, qu'il a fait des argumentations contre, et que finalement il s'est rendu à une argumentation supérieure et s'est dévoué à Plotin.

Comme il l'explique lui-même, c'est lui qui a mis en ordre les *Ennéades*, c'est lui qui a composé le recueil. Il en parle d'ailleurs très joliment et, comme nous ne sommes pas aujourd'hui dans la clinique de Lacan, je ne vois pas pourquoi je ne vous lirais pas un passage de la *Vie de Plotin*. Il termine l'histoire de cette vie et il dit: *"Telle est l'histoire de la vie de Plotin. Comme il m'a prescrit lui-même de mettre en ordre et de corriger ses traités, je le lui ai promis de son vivant et j'ai fait part à d'autres de ce projet. Je n'ai pas voulu suivre l'ordre chronologique* [il fait lui aussi la même chose qu'Andronicos] *car ils avaient paru sans plan d'ensemble, mais j'ai fait comme Apollodore d'Athènes et Andronicos de Rhodes le péripatéticien: l'un a réuni en dix tomes les oeuvres du poète comique Epicharme, l'autre a divisé en traités les oeuvres d'Aristote et celles de Théophraste, en réunissant les sujets parents entre eux. Pour moi, j'avais les cinquante-quatre livres de Plotin et je les ai partagés en six Ennéades. J'eus la joie de trouver le produit du nombre parfait 6 par le nombre 9."* Il explique ensuite comment il fait son beau classement et il termine sur ceci: *"J'ai donc attribué en six domaines ces traités qui sont au nombre de cinquante-quatre. En quelques-uns, j'ai inséré des commentaires* [ce que je n'ai pas fait], *mais de manière irrégulière et sur la suggestion d'amis qui voulaient se faire éclaircir certains passages."* Je n'avais pas du tout pensé à Porphyre en indiquant, à la fin du *Séminaire I*, que ce qui était à mon avis très important, c'était la ponctuation. Vous voyez que là je me retrouve tout à fait avec Porphyre dans ce travail d'établissement du texte.

Porphyre avait lui aussi un autre grand problème, à savoir que Plotin ne se

relisait pas. Il dresse d'ailleurs un très joli portrait de Plotin qui vaut la peine d'être lu: *"Dans ses cours, il avait la parole facile, il avait la faculté d'inventer et de penser ce qu'il fallait dire, mais il faisait quelques fautes en parlant et il commettait des incorrections qu'il répétait en écrivant. Quand il parlait, on voyait l'intelligence briller sur son visage et l'éclairer de sa lumière. D'un aspect toujours agréable, il devenait alors vraiment beau, un peu de sueur coulait sur son front, sa douceur transparaissait. Il était bienveillant envers ceux qui le questionnaient et il avait des paroles vigoureuses. Trois jours durant, je l'interrogeais sur la manière dont l'âme est unie au corps, et il ne s'arrêta pas de donner des démonstrations."*

C'est sensationnel! On se demanderait, si Lacan n'avait pas très bien dit la chose, qu'est-ce qu'ils faisaient donc dans ces écoles. Quand on voit l'exemple que Porphyre donne là des trois jours de questions et de réponses sur l'union de l'âme et du corps, on se rend compte que ce n'est quand même pas la relation universitaire. C'est quand même un enseignement qui a une autre portée, précisément s'agissant du malaise dans la civilisation. Je dirai que Lacan l'a assumé dans son enseignement et que Plotin aussi.

Je vais vous donner, à ce propos, un exemple de l'effet qu'a pu produire Plotin sur le nommé Rogatianus: *"Parmi les auditeurs de Plotin, il y avait maints sénateurs [...] qui travaillaient à la philosophie. Rogatianus était également sénateur. Il était arrivé à un tel détachement de la vie qu'il avait abandonné tous ses biens, renvoyé tous ses serviteurs et renoncé à ses titres. Etant préteur et sur le point de partir pour le tribunal, alors que les licteurs étaient déjà là, il ne voulut point y aller et il négligea ses fonctions. Il ne voulut même plus habiter sa propre maison. Il demeurait chez des amis ou des familiers, chez qui il dînait et couchait* [voyez là le côté parasite, dès que le type a trouvé la vérité, il devient parasite]. *Il ne mangeait qu'un jour sur deux. Ce renoncement et cette insouciance du régime, alors qu'il était si malade de la goutte qu'on le portait en chaire, le rétablit, et, tandis qu'il n'était même plus capable d'ouvrir la main, il acquit plus de facilité à s'en servir que n'importe quel artisan de métier manuel. Plotin l'aimait, il le louait par dessus tout et le proposait en exemple aux philosophes."* Cela nous donne quand même l'idée de jusqu'où pouvait porter l'effort de cet enseignement. C'est quand même qu'ils étaient encombrés du lien social où ils nageaient et où ils aspiraient à un Autre. Rogatianus, par son asocialité évidente, il se met en infraction avec le lien social.

Je m'aperçois que je suis encore dans mon introduction. Je m'étais dit que si j'allais vite, j'arriverais à faire ça en vingt minutes. J'ai traîné et, du coup, je ne suis même pas entré dans le commencement du sujet. Je m'arrête au moment où j'ai noté sur mon papier le nom de Sardanapale. J'ai écrit ce nom parce que je voulais faire un petit développement sur la version sardanapalesque de la dissolution de l'EFP. Sardanapale, c'est aussi une figure antique. Vous connaissez peut-être ce qu'en a écrit Lamartine et qui s'intitule *Odes sur la Révolution*. Je pense que c'est comme cela qu'on a supposé que Lacan avait dissout l'EFP, à savoir pour que rien ne reste de lui-même, pour que ce monde s'abîme avec lui. C'est là la figure du Sardanapale de la Restauration, du Sardanapale de l'époque de Delacroix. Voilà ce qu'en dit Lamartine: *"Mais ne ressemblons pas à ces rois d'Assyrie / Qui traînent au tombeau femmes, enfants, patrie / Et ne savaient pas mourir seul. / Ils jetaient au bûcher, avant que d'y descendre, / Famille, amis, coursiers, trésors réduits en cendres, / Et*

livrant leur empire et leurs dieux à la flamme / Auraient voulu qu'aussi l'univers n'eut qu'une âme / Pour que tout mourût avec eux." C'est là un beau commentaire du tableau de Delacroix. Le pouvoir fait disparaître avec lui les instruments de sa jouissance.

Eh bien, Lacan, on nous l'a présenté comme une sorte de Sardanapale. C'est vrai qu'il avait confié à son séminaire que l'idée pouvait lui venir de ce que ce serait que le monde disparaisse en même temps qu'il mourrait. Ca prenait évidemment la forme moderne de cette disparition qu'est la bombe atomique. C'est vrai que Lacan a fait un extraordinaire ravage sur son environnement, cet environnement qui s'appelait l'Ecole freudienne. A cet égard, on est vraiment rentré dans une nouvelle ère post-atomique, où il faut évidemment craindre les retombées radioactives, parce que quand il y a vraiment une bombe comme ça qui explose, on continue d'être contaminé pendant longtemps.

Je dirai, pour faire une fin, que ce qui s'oppose quand même à cette idée, c'est l'Ecole de la Cause freudienne, et puis que c'est ce Séminaire qu'il n'a pas livré aux flammes. A cet égard, ça nous met dans une position difficile, c'est-à-dire entre la fidélité nécessaire aux dépositaires - je ne sais pas si tout le monde viendra ici toutes les semaines mais, en tout cas, moi j'y serai - et le désir de ne pas tomber dans la redite. Il y a donc là une voie à inventer, et je crois qu'il est possible de l'inventer.

II

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 25 NOVEMBRE 1981

Je l'ai beaucoup répété: je souhaite que ce cours soit ouvert et non pas soumis à des restrictions de cartes et de formulaires, mais je vois que, malgré mes efforts, je n'arrive pas à y parvenir. Il faut que je m'interroge là sur les limites que je rencontre dans le département de psychanalyse.

La dernière fois, j'ai fait ce qui a pu paraître ce que les Américains appellent un *ego trip*. C'est une expression qui est un peu difficile à traduire et dont je ne crois pas qu'il y ait l'équivalent en français. Disons que cela veut dire que l'on parle pour se faire plaisir, pour faire plaisir à son *ego*. Ca pourrait être aussi une définition de l'expérience analytique. Il faut cependant attendre avant de dire que l'expérience analytique fait plaisir à l'*ego*, même s'il faut bien indiquer la part de plaisir, et aussi bien la part de jouissance, qu'il y a dans cette expérience. C'est même à ce dernier terme que Lacan a donné une importance toujours plus grande. C'est là une des questions que nous allons aborder cette année, à savoir cette importance croissante donnée à la fonction de la jouissance dans l'expérience analytique par Lacan.

S'il s'agit de l'*ego* au sens de l'*egopsychology*, il faut que je corrige cette impression que j'ai pu donner et que j'ai eu moi-même à la fin de mon cours. J'ai été à me demander où est-ce que j'en étais, quelle était désormais ma position subjective à l'endroit de l'enseignement de Lacan, puisqu'elle a nécessairement changée, comme la vôtre, par le seul fait de sa disparition. Il est donc sûr que cette question devait prendre pour moi un accent particulier. Mais si c'est un *ego trip* que j'ai fait, je n'ai pas à rougir des moi idéaux que j'ai convoqués pour la circonstance, à savoir Andronicos et Porphyre dans leurs rapports à Aristote et à Plotin. On ne peut pas dire que je me suis exagérément poussé du col. Je suppose que c'est la première fois qu'un certain nombre d'entre vous ont entendu ces deux noms d'Andronicos et de Porphyre. En tout cas, je n'ai pas à rougir d'avoir placé Lacan au niveau d'Aristote et de Plotin.

J'ai évoqué, en terminant la dernière fois, le chemin étroit qui nous est réservé entre la fidélité à l'enseignement de Lacan et la redite. Nous sommes condamnés à cheminer entre fidélité et redite. Cette question a évidemment plus d'acuité pour moi, dès lors qu'il faut bien que je m'aperçoive et que je tienne compte du fait que je suis dépositaire - avec tout l'accent que ce mot a - des Séminaires de Lacan. Serge Leclaire m'a toujours porté une grande attention - pas toujours bienveillante - et il s'est empressé, dès la disparition de Lacan, de faire savoir par voie de presse qu'il considérait comme épouvantable la situation de ceux qui pensaient être lacaniens, surtout ceux qui avaient à publier les Séminaires de Lacan - suivez son regard... Il a donc consacré tout de suite une intervention à me plaindre et à avertir que, pour sa part, il cherchait l'originalité. On pourrait épiloguer sur le fait que le désir d'originalité

n'a évidemment sa place que là où ce but n'est pas exactement atteint. Mais enfin, prenons au sérieux cette problématique, ne la repoussons pas du pied, et admettons que l'enseignement de Lacan pourrait être pour nous un fil à la patte, qu'il nous empêcherait de gambader librement, qu'il serait désormais un obstacle à notre liberté de penser.

Il faudrait toutefois se mettre d'accord sur le statut de la pensée. Vous savez que Lacan, dans un Séminaire, l'écrivait *l'apensée*, pour marquer qu'on ne pense qu'en s'appuyant sur un signifiant. La pensée libre, la pensée toute seule, ça n'existe pas. A partir de là, l'obstacle que définit Leclaire nous fait un peu moins peur, puisque ce que nous pouvons avoir comme pensée est défini par le fait qu'elle s'appuie sur le signifiant que constitue l'enseignement de Lacan. Je crois qu'il faut quand même partir d'un fait et non pas prendre ses désirs pour des réalités, ce qui est évidemment notre sort commun. C'est ce que veut dire Lacan quand il pose le fantasme comme ce qui donne le cadre de tout ce à quoi nous pouvons avoir accès comme réalité. Ca veut dire que le sujet est voué à prendre ses désirs pour des réalités.

Il est un fait que l'enseignement de Lacan est désormais pour nous incontournable. Ca veut dire que si on veut le contourner, si on veut partir d'ailleurs, l'oublier un moment comme un enseignement qui nous a assourdi pendant des années, qui a rempli tout l'espace de ce qui serait la pensée psychanalytique, et même l'oublier d'une façon propédeutique pour essayer de revenir à un Freud tout cru sans sa cuisson lacanienne, eh bien je pense qu'on ne pourrait faire ce contournement que par des contorsions. Je prends les paris. Ceux qui vont essayer, dans l'avenir immédiat, d'oublier Lacan, ça se marquera dans leur pensée même par un certain type de contorsions. Je le répète: je prends les paris. Il est donc possible que l'on soit voué à la redite mais, en attendant, il est un fait que cet enseignement est incontournable.

Il y en a néanmoins un certain nombre qui vont faire comme s'ils pouvaient oublier cet enseignement, c'est-à-dire qu'ils vont faire semblant d'aller de l'avant. C'est là une autre façon d'oublier, qui s'appelle "dépasser". C'est un verbe qui a eu sa vogue. Est-ce que c'est cela l'objectif que nous pouvons raisonnablement nous fixer: dépasser Lacan? Je ne crois pas que la prévalence de cette idée tienne à l'importance qu'a pour nous aujourd'hui l'automobile, même s'il faut avoir un moteur suffisamment puissant pour dépasser le véhicule qui est devant vous et que l'on risque beaucoup dans cette opération. Je ne crois pas que c'est une référence à la civilisation automobile. C'est une expression qui a gagné du crédit à cause d'un progressisme diffus dans notre culture, mais dont on peut trouver un fondement plus solide dans la pensée de Hegel, comme une traduction de ce mystérieux *Aufhebung* qui fait le pivot de sa dialectique. Au fond, parler de dépassement, c'est une façon d'analyser la position subjective. Ca consiste à considérer qu'une position subjective ne peut pas s'analyser par rapport à un terme unique, en relation avec lequel elle serait dans une position stable, en harmonie. Une position subjective implique toujours un terme en plus de celui qui apparaît de prime abord. Ca implique même, à l'occasion, une autre position subjective.

Qu'une position subjective ne s'analyse pas avec un mais avec deux termes - le second étant différent, voire contradictoire avec le premier - est un principe qui peut paraître en lui-même structural. Ca pourrait être structural si c'était harmonique. Mais ce que comporte la pensée dialectique, c'est que ces termes soient en tension l'un avec l'autre. Que les deux termes avec lesquels s'analyse

une position subjective, soient en tension, ça veut dire qu'elle n'est pas stable, qu'elle a seulement une stabilité transitoire. Par exemple, la position subjective dite du maître en implique une autre, avec laquelle elle n'est pas dans une relation stable, mais dans une relation qui comporte une mutation de la position subjective. C'est exactement cette mutation de la position subjective - due à la contradiction des deux termes dans lesquels s'analyse cette position subjective - que Hegel appelle un dépassement. C'est ce qui fait le moteur de sa *Phénoménologie de l'esprit*, et ce qui fonde une idée tout à fait consistante du progrès pour penser.

C'est aussi bien, d'ailleurs, ce qui fonde l'idée qu'il y aurait des poubelles de l'Histoire - expression qui a eu son succès politique. Ceux qui avaient l'idée des poubelles de l'Histoire se sont d'ailleurs empressés de les remplir jusqu'à ras bord. Dès lors que l'on a cette idée que les sujets se promènent à côté du grand collecteur, on s'occupe de faire passer le maximum de sujets à la poubelle. C'est ce qui a spécialement distingué la postérité qui s'est réclamée de Hegel. Ca conduit jusqu'à l'idée utopique du savoir absolu qui est la grande poubelle finale, où tout ce qui est d'écriture trouve sa place au musée.

Est-ce que nous pensons que c'est dans ce cadre-là, dans cette perspective, que nous pourrons situer notre rapport à Lacan? Il faut bien dire que ce n'est pas là sa conception. Sa conception, il l'expose dans son Séminaire, à savoir qu'il y a, au contraire, quelque chose d'indépassable dans des positions subjectives éminentes. C'est ce qu'il dit de Descartes comme de Freud. La position subjective de Descartes et la position subjective de Freud ne sont pas dépassables. Elles comportent en elles-mêmes un principe qui les fait indépassables. Le rapport dans lequel nous entrons avec ces pensées ne comporte pas le fait d'être dépassé. On n'en est à aucun moment à parvenir à un mieux-savoir, on n'est pas finalement dans la position de leur faire la leçon. Evidemment, quand Lacan parle de Descartes et de Freud, il pense aussi bien à lui-même. En tout cas, il dit ce qui est son ambition.

A cet égard, il faut se souvenir - et c'est un premier repère que nous pouvons prendre dans notre nouvelle lecture de Lacan - qu'il n'y a pas de meilleur principe, pour lire un texte, que d'adopter les principes mêmes que ce texte expose, à savoir qu'une lecture vraiment fondée est une lecture où les principes s'auto-appliquent. Si nous croyons ça, il faut bien que nous éclaircissions la conception même que Lacan pouvait avoir de la lecture, puisque lui-même s'est engagé dans son enseignement comme un lecteur de Freud. Pendant dix ans, son Séminaire s'est intitulé *Séminaire de textes freudiens*. Il n'a perdu cet intitulé qu'à partir du *Séminaire XI*.

L'idée qu'il y a des positions subjectives indépassables, qui est une idée contraire à l'idée hégélienne, c'est une idée que Lacan n'a pas seul en partage, à savoir que c'est une notion proprement heideggérienne. Vous savez que Lacan s'est appuyé sur les textes de Heidegger dans sa première lecture de Freud. Ca a d'ailleurs donné naissance à d'étonnants malentendus: l'enseignement de Lacan serait d'heideggérianiser Freud. Ca produit des malentendus encore maintenant. Il y a deux ans, j'ai vu arriver une personne tout à fait éminente qui avait été un correspondant de Heidegger, un jésuite américain, à qui Heidegger a fait l'hommage d'une lettre personnelle qui est publiée dans *Questions*. Cette personne est arrivée à Paris et est venue nous voir parce qu'elle considérait Lacan comme le meilleur élève de Heidegger. Nous l'avons bien sûr détrompé sur ce point, à savoir qu'il n'y avait pas de continuité entre

Heidegger et Lacan.

Cependant, si nous voulons parcourir un petit peu les fondements de la pensée de Lacan, on ne peut pas négliger Heidegger. L'idée que les penseurs ne se dépassent pas, vous la trouvez exprimée dans le texte qui termine le tome II de son *Nietzsche*. C'est un texte court et passionnant qui s'appelle "La remémoration dans la métaphysique". Heidegger nous dit là son idée sur les rapports entre les penseurs: *"Les penseurs ne sont point mesurés les uns par rapport aux autres selon leurs productions qui marqueraient un succès en faveur du progrès de la connaissance* [Heidegger, pas plus que Lacan, ne croit au progrès de la connaissance]. *Tout penseur transgresse la limite intérieure de chaque penseur, mais semblable transgression ne constitue pas un mieux-savoir, puisqu'elle-même ne consiste qu'à maintenir le penseur dans la revendication immédiate de l'être, et ainsi à demeurer dans ses propres limites, limites qui à leur tour consistent en ce que le penseur ne puisse jamais dire lui-même ce qu'il a de plus propre. Il faut que ceci demeure inexprimé, non dit, parce que le mot dicible reçoit sa détermination à partir de l'indicible. Toutefois, ce que le penseur a de plus propre n'est pas sa possession mais la propriété de l'être dont la pensée saisit au vol, dans ses projets, ce qu'il lui jette de surcroît, projets qui ne font cependant jamais qu'avouer l'emprise que la pensée subit dans ce qui a été jeté vers elle."*

Je ne vais pas vous commenter ça dans le petit détail, mais ce qui peut nous intéresser dans cette conception qui n'a pas été sans influencer Lacan, c'est le rapport qui est établi entre cette incommensurabilité des penseurs entre eux et leur dépendance à l'endroit de ce que Heidegger appelle ici l'être et dont il dit très joliment qu'il jette à la pensée ce qu'elle peut en saisir, qu'il jette de surcroît ce que la pensée saisit au vol et qui n'en reste pas moins dans son emprise. Dès lors, la pensée subit, la pensée n'est pas du penseur, la pensée subit l'emprise de l'être.

Nous, nous pourrions prendre ce paragraphe et voir ce que ça donnerait d'écrire *inconscient* là où Heidegger écrit *être*. Lacan a fait ça à l'occasion, quand il a impliqué dans le discours analytique, et brutalement, l'*alêthéia*, c'est-à-dire le nom grec de la vérité dans le discours psychanalytique lui-même. C'est un essai de Lacan et beaucoup de gens en sont d'ailleurs restés à cet essai-là, à cette valorisation de la vérité dans les premiers textes de son enseignement.

Ça ne doit évidemment pas du tout se confondre avec la valorisation paranoïaque de la vérité, c'est-à-dire avec un *je vais vous dire toute la vérité*. C'est là ce qui signe le paranoïaque. C'est tout le contraire de ce que dit Lacan dans *Télévision*, à savoir que la vérité ne peut pas se dire toute. Ce qui signe la paranoïa de Jean-Jacques Rousseau, c'est sa devise, le *vitam pendere vero*, le *consacrer sa vie à la vérité, au vrai*. D'ailleurs, pour qu'il n'y ait pas de malentendu, Lacan a ajouté quelque chose à ce sujet dans sa *Radiophonie*, où il explique que le propre du discours analytique est de mettre la vérité à sa place. Comme il le dit, la vérité, on pisse, on crache dedans. Evidemment, ce n'est pas là le même accent que l'accent qui portait sur l'*alêthéia*. En plus, cette assimilation de l'inconscient à l'être, ou le contraire, n'est pas son dernier mot. Il faudrait se demander pourquoi il utilise ensuite le terme de réel et pas le terme d'être, pourquoi c'est bien la promotion de ce terme qui s'accomplit dans son dernier enseignement et non celui de l'être, fut-il heideggérien.

Qu'est-ce que nous enseigne tout de même le point de vue de Heidegger sur

la succession des penseurs? Si nous substituons *inconscient* à *être*, nous sommes amenés à aborder cette affaire, cette affaire de l'enseignement de Lacan et de notre rapport désormais plus difficile à lui, non pas dans ces termes grossiers de la redite et de l'originalité, mais à partir de l'historicité de l'inconscient. On est obligé d'arriver à cette idée dès lors qu'on ne prend pas l'inconscient comme substance, dès lors qu'on pose que l'inconscient dépend de celui qui l'écoute, est à la merci de celui qui l'écoute et de comment il l'écoute. Si on se déprend, s'agissant de l'inconscient, de l'illusion substantialiste - et Lacan a fait beaucoup pour ça, c'est même à ça que lui a servi son assimilation de l'inconscient à la vérité -, on est obligé d'admettre que l'histoire de la psychanalyse n'est pas extérieure à l'inconscient, et que la position subjective qui s'impose lorsqu'on fait la théorie de l'expérience analytique, n'est pas de considérer qu'on est un auteur qui aurait à être original, mais de considérer que si on se place suffisamment bien, c'est la chose même qui parle, la chose même dont il s'agit, et qu'elle ne consiste que dans ce qu'on en dit. De la même façon, l'inconscient ne consiste à proprement parler que dans les dits de l'analysant.

C'est ce qui m'a motivé, dans ce qui était en mars dernier le forum convoqué par Lacan, à dire rapidement que ces débats concernaient l'avenir de l'inconscient. Comme je vous disais que je nourrissais tout un petit peuple de mes épluchures, c'est une phrase qui a été aussitôt relevée dans un des divers organes qui se consacrent à me traîner dans la boue. Je suis obligé d'appeler ça comme ça, puisque, entre la semaine dernière et cette semaine, est encore paru un livre d'insanités - 164 pages! - qui m'est tout entier consacré. Enfin, il n'y a rien de nouveau. Ce sont là, pour le coup, des redites. Donc, dans un de ces organes, quelqu'un relève cette expression d'avenir de l'inconscient avec scandale et stupéfaction. C'est une idée pourtant très fondée que celle que nous ne pouvons trouver un chemin, dans la situation difficile où nous sommes par rapport à l'enseignement de Lacan, que par rapport à ces coordonnées-là, à savoir que ce qui vaut la peine d'être pensée, c'est que la pensée saisit au vol ce que l'inconscient lui jette de surcroît.

L'inconscient, il peut être évidemment écouté dans le dispositif analytique. Mais nous savons qu'il est susceptible de bien autre chose que d'être écouté, par exemple qu'il est susceptible d'être mis en acte. Il n'en serait pas moins là, l'inconscient, quand il est mis en acte, ne serait-ce que dans l'acte manqué. L'inconscient peut être remémoré, il peut être répété, et il peut aussi être, comme on a traduit Freud, perlaboré. Il y a là toute une gamme de possibilités entre lesquelles rien n'est jamais tranché à cet égard. C'est une nouveauté qu'au lieu simplement de répéter l'inconscient, on se soit mis à se spécialiser dans son écoute. C'est bien pourquoi, si Lacan a formulé de façon mémorable son *"Y a d'l'Un"* - vous vous rappelez ce fameux Séminaire qui était scandé par cette formule, par cette jaculation -, c'est qu'il ne pourrait pas dire de la même façon: *Y a d'l'inconscient*. L'inconscient n'est pas susceptible de cette introduction-là.

Si nous observons comment Lacan s'est situé lui-même par rapport à Freud, nous voyons qu'il ne s'est pas situé du tout comme Leclaire se situait par rapport à Lacan. Lacan, il n'a pas revendiqué l'originalité. D'abord parce qu'il avait le sens du ridicule. L'originalité, ça ne se revendique pas, ce sont les autres qui vous l'apprennent, quand elle est effective. Lacan s'est voué d'abord à la lecture de Freud, en posant que le texte même de Freud était susceptible

de nourrir indéfiniment le commentaire, comme les grands textes, qui sont à proprement parler des paroles pleines. Voilà comment il s'exprime à l'époque, page 381 des *Ecrits: "Y a-t-il, en effet, meilleure méthode critique que celle qui applique à la compréhension d'un message les principes mêmes de compréhension dont il se fait le véhicule?* [J'ai tout à l'heure fait allusion à cette auto-application et vous en trouvez-là la référence.] *La parole pleine, en effet, se définit par son identité à ce dont elle parle. Et ce texte de Freud nous en fournit un lumineux exemple en confirmant notre thèse."*

Nous aurons à interroger ce caractère d'identité de la parole à ce dont elle parle. Ca veut dire que la référence ne lui est pas extérieure mais que c'est la chose même qui se trouve dans son dit. Mais, attention, ce n'est pas donner d'emblée cette identité-là. Il ne s'agit pas là d'adéquation. Dans la définition classique de la vérité, et même dans sa définition scolastique, la vérité est définie par l'adéquation de ce qui est dit à ce dont il s'agit. Ici, il ne s'agit pas d'adéquation, il s'agit d'*identitas*. On voit que si on se situe dans cette perspective, la problématique de l'originalité ou de la redite pâlit.

Il faut encore ajouter que cette lecture à quoi Lacan s'est voué, est éclairée du fait qu'il était engagé dans la même expérience que Freud, et que, quelles que soient les mutations subies, le dispositif était quand même essentiellement le même. Dès lors, il s'agissait pour lui de vérifier et de contrôler les dits de Freud à partir de son expérience actuelle, et donc à partir de ses propres références à lui, qui n'étaient pas forcément celles de Freud, qui n'étaient pas, pour la plupart du temps, celles de Freud. Nous avons donc une lecture mais éclairée par la même expérience.

Evidemment, cette lecture s'est faite comme une mise en oeuvre de l'oeuvre de Freud qui est une oeuvre extrêmement désordonnée, qui s'est faite à la va comme je pousse. Il était poussé, Freud. Lui aussi attrapait au vol ce que l'inconscient pouvait lui jeter de surcroît. Cette oeuvre est un foutoir. C'est bien ce qui a conduit beaucoup de lecteurs de Freud à rêver de l'homogénéiser. C'est ce qui a donné naissance à un certain nombre de manuels et de traités, qui sont plutôt oubliés, y compris dans les pays anglo-saxons, mais qui ont pourtant leur intérêt. Vous pourrez lire un ouvrage qui s'appelle *La Théorie des névroses*, paru dans les années 45 en anglais, et vous vous apercevrez que c'est un effort extrêmement puissant pour obtenir, sur toutes les questions de la clinique psychanalytique et de sa pratique, une mise au point définitive et qui tient compte des divers apports de Freud aux différents moments de la progression de son enseignement.

Il est sensible que la mise en ordre lacanienne n'a pas du tout suivi cette allure. On pourrait prendre comme repère cette phrase de Lacan: *"La femme n'existe pas."* Comment est-ce que ça se situe entre l'originalité et la redite? C'est indiscutablement nouveau, éclairant. Une phrase comme ça, ça se met à galoper! C'est même inoubliable une fois que c'est formulé. Mais, en même temps, à peine est-elle formulée qu'on s'aperçoit que Freud ne disait pas autre chose, qu'elle s'ensuit de ses dires. On peut dire qu'elle est une déduction à partir des dits de Freud. Seulement, ce mot de déduction est en l'occurrence problématique, puisque dans le modèle classique - qui n'est pas forcément authentique - la déduction est supposée s'ensuivre du même mouvement que ce à partir de quoi on l'effectue, et qu'ici il faut bien tenir compte du fait qu'il y a une discontinuité entre ses prémisses et ce qui la déduit. Ca nous donne presque l'exemple de ce que Heidegger expose comme le penseur qui

transgresse la limite intérieure de chaque penseur. En formulant que la femme n'existe pas, on est obligé de se dire que c'est une limite de Freud que de ne l'avoir pas formulé, que c'est une limite transgressée par Lacan. Il faudrait donc, pour formuler ce type de relation, trouver le moyen d'exprimer à la fois la continuité de la déduction et sa discontinuité. Ce serait, si vous voulez, une déduction créative, une déduction qui aurait cet effet d'après-coup de révéler ses prémisses.

J'ai parlé de la lecture éclairée par l'expérience, de la mise en ordre fondée sur une déduction créative, et il faudrait maintenant faire sa place à la singularité du point de départ de Lacan. Lacan, il est finalement beaucoup plus psychiatre que Freud. Disons que, d'une façon générale, il n'a pas du tout la même formation. Il n'y a qu'à comparer la Vienne du siècle dernier avec le Paris du début du siècle.

A ce propos, ce n'est pas moi qui tenterait la biographie de Lacan, parce que précisément je respecte ce qu'il évoque là, à savoir qu'il n'y a pas de meilleure critique que d'appliquer à un message les principes mêmes qu'il véhicule, et que donc la biographie n'est pas pour lui ce qui est susceptible d'éclairer quoi que ce soit d'une pensée. Ca doit être évidemment corrigé par ceci, qu'il y a quand même des cas où l'on doit constater que la logique de la pensée passe par la vie. C'est ce que Lacan formule très bien à propos de Sade, page 778 des *Ecrits: "Apercevons plutôt que Sade n'est pas dupé par son fantasme, dans la mesure où la rigueur de sa pensée passe par la logique de sa vie."* C'est exactement cette phrase qui, dans "Kant avec Sade", explique la rotation du schéma. Le premier schéma que Lacan dessine dans ce texte, c'est le schéma du fantasme freudien, le second c'est le schéma de la vie de Sade, de ce qui lui est arrivé dans sa vie, et s'il obtient l'un par rapport à l'autre, c'est parce qu'il se fonde sur ceci, que la rigueur de la pensée de Sade est passée dans la logique de sa vie. Je crois que ce terme de logique de la vie est de nature à éclairer ce qu'on appelle la biographie.

Il est donc sûr qu'il y a une logique de la vie de Lacan. C'est même dans cette logique que nous avons, pour un certain nombre, été entraînés. Ce qui montre qu'il y a cette logique, c'est même ce qui s'est produit après sa mort. Ce qu'on peut déjà en effet apercevoir, c'est que cette logique de sa vie, où est passée la rigueur de sa pensée, se poursuit. Je veux dire que nous sommes encore maintenant, dans nos tâtonnements, dans nos déchirements, nous qu'il avait rassemblés au cours des années, pris dans cette logique. C'est là une parenthèse pour dire que même si nous allons nous tenir à l'écart de la biographie, il y a tout de même quelque chose à dire dans le registre de la logique de la vie, dans la mesure où la rigueur d'une pensée y est passée.

Si on compare ce qui donne ses entours à la formation de Freud et à celle de Lacan, on ne peut constater, comme je le disais, qu'une discordance fantastique. Lacan a très bien évoqué ce qu'était la Vienne de l'époque, où on trouvait mêlées des formes familiales extrêmement diversifiées. C'était un mélange de culture. On n'avait pas là l'illusion d'une forme unique de la famille. On avait, dans cette Vienne, point de concours de l'Europe, une bigarrure de relations familiales. L'expérience de Lacan dans la France du début de ce siècle est évidemment tout à fait différente. D'abord, sa formation catholique, ses études classiques, son expérience psychiatre lui composent un cadre de références tout à fait distinct de celui de Freud. Or - et c'est là que je veux en venir - on ne voit pas que Lacan se soit senti tenu d'oublier ses

références pour y substituer celles de Freud. Il n'a pas joué à croire que c'est dans la formation de Freud qu'on allait trouver le secret de sa découverte. On joue beaucoup à ce jeu-là maintenant. On joue beaucoup à chercher dans la formation de Freud le secret de la psychanalyse. On y joue en France comme aux Etats-Unis. Or, il faut quand même constater que Lacan, même s'il s'est cultivé dans ces auteurs-là pour saisir précisément la novation freudienne, n'a jamais abandonné ses références propres. Ca se voit à quoi? Ca se voit à ce qu'il amène quand il prend la parole pour la première fois devant la communauté analytique, à Marienbad, en 1936, à savoir "Le stade du miroir", c'est-à-dire une expérience qui en elle-même n'est pas née de l'expérience analytique même. C'est une expérience d'observation, vraisemblablement de sa fille aînée, de sa fille Caroline, Caroline dont le troisième prénom - je suppose qu'il a tout de même été ajouté après coup - est Image. Lacan amène donc une observation directe, une observation familiale - et qui est éclairée par quoi? Par son étude de Hegel encadré par Kojève. Ce sont là autant de références qui ne sont pas celles de Freud. Lacan n'amène pas une lecture de Freud qui consisterait à déplier les termes de Freud. Il arrive au contraire avec le tranchant d'un point de départ tout à fait extérieur, et je dirai que ça se poursuivra. Vous voyez bien à quel point, dans le cours de son enseignement, il continuera de favoriser les références à l'éthologie animale d'une façon tout à fait incomparable avec la place que cette référence-là pouvait avoir pour Freud. Par contre, et malgré sa référence à Lévi-Strauss, vous le voyez négliger tout ce qui a rapport à l'ethnologie. Il ne s'est pas amusé à réactualiser *Totem et tabou* à partir des dernières découvertes ethnologiques.

Autrement dit, si nous avons à situer l'originalité du départ de Lacan - pas l'originalité conséquente mais celle du départ - on est plutôt frappé par sa fidélité à ses références, qui sont presque toutes présentes au départ. Vous le voyez, par exemple, s'occuper de ce fameux temps logique qui est d'un style où on ne retrouve rien de comparable chez Freud. Ce goût, qui au départ se présente comme de la logique amusante, va ensuite se développer et donner en définitive la logique du signifiant, qui est, là encore, un point de départ tout à fait extérieur à la surface même de l'enseignement de Freud. On peut aussi mettre dans la même veine son intérêt très matinal pour la théorie des jeux, ou voir que son goût pour la référence aux philosophes n'est pas du tout aligné sur les références philosophiques de Freud.

L'opération de Lacan suppose trois fonctions. Premièrement, lire. Nous pouvons supposer que nous sommes capable de faire cela sur Lacan. Nous pouvons nous dire que n'est pas insurmontable une lecture éclairée par la même expérience, l'expérience d'analysant et l'expérience d'analyste, qui est - les analystes déjà installés le regrettent toujours - rendue plus facile par la formule de Lacan selon laquelle l'analyste ne s'autorise que de lui-même. C'est une formule qu'en général les gens trouvent très bien avant, mais dès qu'ils sont passés de l'autre côté, ils commencent à penser que des analystes, il y en a trop. C'est une logique implacable. Donc, pour ce qui est du premier point, pour la lecture, on peut dire que c'est quelque chose que nous pouvons essayer.

Le deuxième point, c'est déduire des dits de Lacan ce qu'il n'a pas déduit, à l'occasion ce qu'il n'a pas eu le temps de déduire. Ca peut aussi se concevoir. Ca peut se concevoir en observant comment lui-même procède s'agissant de son enseignement, à savoir par croisements de termes, en multipliant les relations des termes les uns avec les autres et en faisant naître de ces

croisements des termes nouveaux. Si on maîtrise ça, on peut avoir une floraison de termes nouveaux et de relations nouvelles: ça s'engendre tout seul. Il reste encore, évidemment, que ces termes soient appropriés à l'expérience analytique. Ce n'est pas absolument mécanique. Quelqu'un avait essayé ça avec les quatre discours. Puisque Lacan n'avait sélectionné que quatre positions de quatre termes, cette personne avait pris les quatre termes et les quatre places en faisant toutes les combinaisons possibles. Il s'était essayé à faire un immense tableau des discours, ce qui avait été récusé par Lacan. Il faut évidemment que ce type de croisements soit approprié à quelque chose. Si le mathème de Lacan est un pseudo mathème, c'est précisément parce qu'il ne peut pas absolument fonctionner à l'aveugle, comme le voudrait l'idéal leibnizien du fonctionnement logique. Admettons donc que ce deuxième point soit à notre portée.

Ce qui fait évidemment problème, c'est le point de départ extérieur qui permettrait de reprendre cet enseignement. Regardons encore comment Lacan procède. Il date le début de son enseignement exactement de l'inconscient structuré comme un langage, c'est-à-dire du rapport de Rome. On sait que c'est une proposition qui ne figure pas dans Freud, et qui donc se prête à l'objection d'être une partialisation de l'enseignement freudien. Ce qui est amusant, c'est que les gens sont plutôt sensibles à cette difficulté réelle lorsqu'ils commencent à rentrer dans l'enseignement de Lacan et qu'ils se rendent compte de ce que ça gauchit de l'enseignement de Freud. Ensuite, ils se persuadent tellement de la consistance de l'enseignement de Lacan, qu'ils ne pensent plus - c'est très dommage - à leurs questions de départ, du genre: Lacan parle du signifiant, mais le signifiant, est-ce le son? Et ces sons, où seraient-ils? Quel rapport entre ce signifiant-là et le signifiant linguistique? Ce sont les grosses questions de départ dont je suis toujours sidéré de voir qu'ensuite on les oublie. Ce sont pourtant des questions qui ont tout à fait leur pertinence, et que Lacan, même quand ce n'est pas explicite, continue de se poser.

La thèse de l'inconscient structuré comme un langage, voilà le type d'appui extérieur à partir de quoi Lacan a soulevé l'enseignement de Freud. C'est là son point d'Archimède. Il est certain que tant que nous ne disposerons pas d'un tel point d'appui, nos commentaires, notre lecture, voire même nos déductions, seront toujours en résorption constante dans l'enseignement de Lacan. Tant que nous n'aurons pas ce point d'Archimède, et même si nous croisons les termes, même si nous déduisons ce que nous pouvons déduire, même si nous lisons tout ce que nous pouvons lire, en détail, par dessus, par dessous, avec un sens et un autre, tout ce que nous pourrons dire sera résorbé par cet enseignement lui-même. C'est évidemment ce que tout le monde constate pour son propre compte: la difficulté de décoller de cet enseignement. Même quand il s'agit, non d'en décoller pour l'oublier, mais d'en décoller pour y entrer de façon efficace, tout le monde constate que tant qu'il n'y a pas un point d'Archimède, le commentaire est résorbé par l'enseignement lui-même. C'est pour cela que je préfère faire un cours hebdomadaire, parce que dès que c'est tous les quinze jours, ça prend l'allure de conférence. Je veux bien faire des conférences de temps en temps, mais je me suis habitué, pendant plusieurs années, à dire ce que je pensais de semaine en semaine, avec bien sûr un fil conducteur, que je n'ai pas dénudé ici pour l'instant, mais qui n'a pas le même type d'objectif de complétude qu'une conférence est supposée évoquer.

La thèse de l'inconscient structuré comme un langage, est-ce que c'est l'intuition fondamentale de Lacan s'agissant de Freud? J'ai déjà dit que je ne le croyais pas. C'est pour moi une thèse seconde de Lacan. Il a d'ailleurs attendu cinquante-deux ans pour la formuler, ce qui pourrait nous servir d'indice, puisqu'il est entré dans Freud et a pratiqué l'analyse bien avant cette formulation. Je ne crois pas que ce soit cela que l'on puisse qualifier de thèse ou d'intuition première de Lacan. Si on veut parler d'intuition, je crois que ce qui est beaucoup plus ancien, et même premier, primaire chez lui, c'est l'intuition de la division du sujet. Pourquoi ne pas employer le terme d'intuition, puisque si vous relisez le début de "La science et la vérité", vous verrez que Lacan parle de la division du sujet, qui est pourtant un concept extrêmement élaboré, voire un mathème, en disant que *"l'analyste est submergé par la manifestation constante de la division du sujet"*. Là, tous les termes valent. Cette division est un phénomène qui se produit. C'est ce qui se produit sous la forme du lapsus, sous la forme du *je ne sais pas ce que je dis*, sous toutes les formes où le sujet se démontre dépassé par sa parole, par ce qu'il dit, et où se révèle à lui-même ce qu'il ne sait pas. Vous pouvez comme ça multiplier les paradoxes. C'est là une machine qui peut s'enclencher toute seule. Il est sensible que cela est constant dans l'expérience analytique, constant d'en venir à des rapprochements, à des croisements dont on n'avait pas idée au départ.

Il faut aussi s'apercevoir que cette division, qui est un concept élaboré par l'enseignement de Lacan, c'est quand même exactement ce dont il s'agit dans "Le stade du miroir". Le stade du miroir est bien sûr ensuite situé par Lacan au niveau imaginaire, en tant que l'imaginaire n'est qu'un registre sur trois. Mais au moment où il le formule, il a le seul registre de l'imaginaire à sa disposition et qu'il n'a pas encore encadré par le registre symbolique. A cet égard, l'expérience du stade du miroir est une expérience de division du sujet comme telle. C'est l'expérience que le sujet a la moitié de lui-même hors de lui, et qu'il ne s'en va pas brad dessus bras dessous avec cette moitié mais qu'elle lui revient au contraire dans la figure. C'est une expérience paranoïaque, une expérience de la paranoïa primitive, comme je m'exprimais l'année dernière en resituant ce stade du miroir par rapport à la théorie lacanienne des psychoses.

Je retrouve donc cette division du sujet déjà présente dans "Le stade du miroir", et je dirai même que je la trouve aussi bien présente dans ce qui fait l'intérêt de Lacan pour la psychose paranoïaque dans sa thèse de psychiatrie. Le terme fondamental qui ménage à Lacan le passage vers la psychanalyse à partir de la psychiatrie, le terme qui l'accroche chez Freud, cette liane par quoi il passe de la psychiatrie à la psychanalyse - il balance, et puis hop! il saute comme Tarzan dans l'expérience analytique - c'est le surmoi. Sa thèse sur la psychose paranoïaque aboutit à la psychanalyse par le canal du surmoi. Relisez les dernières pages et vous vous apercevrez qu'il conçoit sa thèse comme une contribution à la clinique du surmoi. Ce surmoi, qu'est-ce qui permet de l'introduire, dans le contexte où il est compris à l'époque? Le surmoi est compris comme un mécanisme d'autopunition, c'est-à-dire comme l'instance qui dans la théorie de Freud rend compte de la division du sujet contre lui-même.

L'intuition primaire de Lacan est donc la division du sujet, et son point d'appui l'inconscient structuré comme un langage. Ce n'est pas une intuition, c'est un point d'Archimède. Je dirai que tant qu'un point de départ extérieur à

l'enseignement même de Lacan nous manque, nous ne serons pas sortis de Lacan. Je veux dire - entendons-nous bien - sortir de Lacan pour pouvoir y entrer, tout à fait comme il est sorti de Freud pour pouvoir y entrer. Il y a vraiment un chemin étroit entre ce que Lacan formule de l'auto-application du principe de lecture et la nécessité d'un point d'Archimède qui soit à l'extérieur. Rien ne nous interdit de chercher quel pourrait être le point d'Archimède convenable. Même si c'est d'une façon laborieuse et un peu abstraite, je pense que j'ai quand même déplacé les termes sommaires de la difficulté que formulait Serge Leclaire. Je n'ai pas voulu simplement lui faire un pied de nez, mais prendre au sérieux sa remarque.

Il faut voir que jusqu'à présent, jusqu'à très peu de temps, tous les gens qui ont suivi Lacan ont été pris dans la métonymie du Séminaire, ont tendu à attendre la prochaine fois. Lacan lui-même, il y a très longtemps, y avait incité ses auditeurs - on s'en aperçoit quand on voit les réponses qu'il peut faire aux questions - en les renvoyant à la prochaine fois. C'est ça un enseignement. Qu'est-ce que ça serait d'autre que de renvoyer à la prochaine fois? Cette structure métonymique du Séminaire est d'ailleurs tout à fait conforme à la structure de l'expérience analytique. Ce qui fonde un psychanalyste, c'est de pouvoir dire un *à la prochaine fois* et que ça tienne avec ça. On renvoie la vérité à juste un peu plus tard. Cela est tout à fait présent dans le Séminaire.

C'est là, il est vrai, une habitude rencontrant tout à fait l'attitude de la névrose obsessionnelle qui, comme vous le savez, se complaît dans l'attente, et spécialement dans l'attente de la mort du maître, où l'obsessionnel s'imagine que ça va être le dimanche de la vie. Regardez-les maintenant! Il faut voir comme ils peinent! Ils se rendent compte que le dimanche de la vie, c'était avant, quand ils avaient Lacan, qu'ils pouvaient se la boucler depuis vingt ou trente ans et se la couler douce. Maintenant, on les voit sortir péniblement de leur cabinet où ils étaient engoncés, pour proposer des enseignements. C'est dur de commencer à cinquante ou soixante ans! Il vaut mieux s'être exercé un peu avant.

Est-ce que nous devons considérer que l'enseignement de Lacan a été interrompu par la mort ou qu'il était vraiment fini, qu'il comportait en lui-même un principe d'arrêt? C'est une question qui a tout son prix, car il y en a qui peuvent supposer que cet enseignement comportait en lui-même un principe d'arrêt et que Lacan s'était arrêté déjà bien avant de s'être interrompu. Certains supposent qu'il s'est arrêté il y a cinq ans, d'autres il y a trois ans, ce qui veut dire qu'il continuait sur sa lancée alors qu'il était déjà fini. Nous avons donc là un choix à faire et je ne pense pas qu'il puisse se faire simplement. On peut évidemment rêver de faire le tour de cet enseignement. Si on est sur un plan, il n'est pas trop difficile de s'imaginer ce que peut vouloir dire de faire le tour de sa surface. Mais faire le tour de l'enseignement de Lacan, c'est beaucoup plus difficile. C'est beaucoup plus difficile dès lors que la topologie n'est pas simplement un thème de cet enseignement mais que le dire même de cet enseignement est coulé dans des formes topologiques, et cela d'une façon tout à fait volontaire. Faire le tour d'une bande de Moebius, c'est déjà beaucoup plus difficile que de faire le tour d'un cylindre. *Faire deux tours*, c'est ce que Lacan lui-même a formulé à propos de son rapport à Freud, en disant qu'il faisait le second tour là où Freud avait fait le premier.

Nous avons donc une difficulté et je ne peux pas faire comme si c'était la première fois que je faisais un enseignement sur Lacan. J'ai fait cet

enseignement exactement pendant sept ans, puis je me suis arrêté pendant deux ans, et je peux dire que l'on vérifie, dans l'expérience du commentaire de Lacan, dans l'effort d'en faire le tour, qu'il y a un certain type de phénomènes qui se produit et qui n'est en rien comparable à ce qui se produit lorsqu'on a à faire le tour de Descartes ou de Spinoza.

Est-ce que l'on peut, d'autre part, parler de l'évolution de cet enseignement? Il est certain que Lacan lui-même a marqué ses avancées ou ses frayages, et donc qu'il communiquait l'impression d'un progrès, d'un relatif dépassement de ses termes antérieurs. La preuve en est qu'il s'admirait lorsqu'il se relisait, d'abord parce qu'il n'avait plus la mémoire de ce qu'il avait dit, mais aussi parce qu'il constatait qu'il en était encore là à ce moment-là, indiquant par là que son discours actuel avait laissé tomber ces moments. Mais en même temps qu'il évoque avancées et frayages, il dit aussi qu'il parle toujours de la même chose. Il parle toujours de la même chose mais de façon différente, et comme cette chose est liée à ses façons, elle s'en trouve par là-même différenciée.

Vous voyez qu'on peut multiplier les contorsions sans arriver à structurer ce dont il s'agit. Cependant, il est tout de même exact que l'on constate des scansions dans cet enseignement, des moments de franchissement qui ne sont pas du tout équivalents. Tous les Séminaires de Lacan ne sont pas équivalents à cet égard. Cet enseignement est périodisé. Ca a énervé que je périodise l'enseignement de Lacan. Eh bien oui! il n'y a aucune raison de considérer que tous les moments de cet enseignement soient équivalents. On constate, au contraire, des tas de rotations. Il y a des scansions et elles sont à repérer.

D'autre part, on constate que Lacan a constamment ajouté des termes à son algèbre. C'est ce que lui-même relève dans son *Séminaire XI*, où il dit que l'essentiel pour lui, quand il ajoute des termes dans son discours, des termes en tant qu'ils comportent une certaine topologie, une certaine élasticité propre, c'est de ne pas se casser la gueule, d'arriver à continuer de jongler avec un terme de plus. Quand nous lisons Lacan, nous avons continuellement l'impression d'arriver à une plage de consistance. Puis nous observons ensuite l'arrivée d'un terme nouveau, comme celui de jouissance, et nous voyons alors que les termes se redistribuent par rapport à celui-là, que Lacan réinterprète ses propres formules à partir de ce terme nouveau et qu'ainsi le paysage change. Là-dessus, vous avez des repères très simples. Prenez le repère du fameux *Wo es war*. Il n'y a pas qu'une seule façon par Lacan de le mettre en valeur. Rien que dans les *Ecrits*, il y en a au moins trois. Pour l'inconscient structuré comme un langage, la différentiation est la même. C'est pour cela que j'ai pu dire, même si ça avait énervé les gens, que l'enseignement de Lacan était comme une série de déformations au sens topologique. Vous pouvez l'observer: il n'y a pas un principe d'identité qui permettrait de stabiliser les termes à un moment donné.

Je dirai que son rapport à Freud a lui aussi évolué. Il a même évolué si bien qu'il est presque arrivé à un renversement. Lacan a eu un rapport à Freud qui a été vraiment pourri d'ambivalences. Il a commencé par l'éloge de Freud, il a beaucoup contribué à l'exaltation de la stature de Freud, et puis il est sensible qu'il est arrivé, dans les derniers temps, à une tonalité sérieusement dépréciative de celui-ci. Il tendait, pour le coup, à prendre un petit peu la mesure de Freud.

J'ai là un magazine - c'est ma lecture hebdomadaire - où il y a quelque chose de très amusant, un article qui nous renseigne sur ce qui se passe dans les

Archives Freud, sous le titre *The Master's Voice*, ce qui veut plutôt dire qu'il s'agit, avec ces archives, de bâillonner la parole du maître. C'est comme les gens qui se font fort de démontrer que je trafique complètement la pensée de Lacan dans ses Séminaires. Eh bien, c'est sous ce titre-là qu'il y a une page très intéressante qui nous renseigne sur le fait qu'on a renvoyé, il y a quinze jours, le directeur des Archives Freud. On ne comprend pas du tout pourquoi il avait été nommé à ce poste, puisque c'est un spécialiste du sanskrit. Ce directeur a fait une conférence où il a dit que Freud avait eu tout à fait tort de considérer que les enfants subissaient effectivement dans la réalité des agressions sexuelles de la part des adultes. Il y a cent cinquante milles documents de Freud - lettres, papiers, transcriptions, photographies - qui sont dans ces archives. De toute façon, il semble qu'on ne saura jamais vraiment - pas nous en tout cas - ce qu'il y a dans ces archives, puisque les documents les plus importants ne doivent pas être ouverts avant le siècle prochain. Il y en a même un qui ne doit pas être ouvert au public avant 2102. Tant qu'à faire, on se demande pourquoi ils ne les brûlent pas. Ils ont vraiment un rapport tout à fait singulier avec l'humanité en général. C'était là une petite parenthèse.

Je dirai que l'enseignement de Lacan s'est déporté des promesses de la psychanalyse à la déception de la psychanalyse. Rien ne serait plus simple que de composer un ouvrage sur ce thème: *Lacan, de l'optimisme au pessimisme de la psychanalyse*, et d'en conclure que la chose la plus simple qui est à déduire de l'enseignement de Lacan, c'est de laisser tomber la psychanalyse. De fait, si vous relisez le rapport de Rome, vous apercevez souvent une tonalité humaniste qui contraste avec ce qu'on croit pouvoir sentir de haine de l'humanité dans les dernières années. En fait, ce n'est pas de la haine, ça n'a pas la tonalité paranoïaque de ceux qui veulent dire toute la vérité et qui donc se donnent comme idéal d'abattre tous les semblants de l'existence humaine. Ce qui caractérise Lacan, et je dirai même dans sa vie, c'est un extrême respect pour les semblants. C'est une chose que de les faire vaciller, et ç'en est une autre que de les ménager. Il y a aussi un ménagement des semblants.

On pourrait aussi présenter un Lacan dans ses contradictions. C'est d'ailleurs là toute l'affaire, puisque, si nous voulons rester dans le fil de son enseignement, il faut que nous nous protégions nous-même de l'illusion que Lacan est un auteur. C'est très difficile, dans la position où nous sommes, de nous protéger de cette idée-là. Lacan devient tout naturellement un auteur. La formule de l'auteur, c'est S_2 sur S_1. C'est ce qui caractérise l'auteur: le S_1 sous le signifiant binaire du savoir: S_2/S_1. Sous le savoir, on pose un sujet qui serait un et qui saurait ce qu'il dit depuis toujours. C'est, d'après Lacan, l'idée sur quoi l'université est fondée. Nous, pour fonder notre propre blabla sur Lacan, nous devons substituer un autre mathème à ce mathème, celui d'écrire un $ en dessous du S_2: $S_2/\$$. C'est évidemment une formule paradoxale que celle de substituer au signifiant de l'auteur le signifiant d'un sujet barré, avec toutes les valeurs que ce sujet barré peut prendre, et dont la plus simple est évidemment la contradiction, le fait que Lacan est contradictoire dans son enseignement. Il travaille cette contradiction, il la maîtrise en partie, mais il s'y inscrit malgré tout comme contradictoire. Disons que c'est le minimum que nous pouvons faire pour ne pas nous illusionner sur le statut de Lacan auteur.

C'est là un point qui est abordable même par des personnes qui ne sont pas déterminées comme nous par cet enseignement. Il y a des biographes à qui ça pose des questions insurmontables d'imaginer que le sujet dont ils s'occupent

puisse être à la fois ceci et cela. Dans les biographies, on se demande indéfiniment ce qu'un tel à vraiment pensé de ça, etc. C'est accablant de naïveté. Lacan, avec son texte sur Gide, nous donne un tout autre exemple de biographie. André Gide y est saisi, non comme l'auteur de ses oeuvres, mais dans sa division.

La manifestation la plus simple de cette division, c'est la contradiction, voire l'ambivalence. Ca se repère au premier abord chez Lacan. Vous savez comment, d'un côté, il déroute et se protège de son lecteur, de ses élèves, de leur compréhension, de la routinisation de son enseignement, et comment, d'un autre côté, il invite avec insistance à entrer, à suivre. C'est une invite insistante mais, à peine entré, il faut bien dire qu'on est douché. D'un côté il invite ses élèves, et de l'autre il dit: *Mes signifiants ne remplissent leur fonction qu'à leur place, et leur place c'est la place que je t'ai dite.* Il ne se prive donc pas de ridiculiser les efforts maladroits de ses élèves pour manier ces petits objets dont ils n'ont pas le secret. Il le fait dans le texte où il s'en prend à Laplanche et à ses efforts pour trafiquer les schémas lacaniens. Cette invite et cette douche, c'est l'ambivalence la plus notoire dans l'enseignement de Lacan.

Nous avons aussi un appel à la formalisation, et ce dès le début, dès le *Séminaire I*, dès le rapport de Rome. Puis ce concept s'affine quand Lacan parle du mathème. Nous avons la formalisation mais nous avons en même temps une pratique de la rhétorique, un foisonnement rhétorique qui finalement se précise dans le concept du mi-dire: la vérité ne peut se dire toute, elle ne peut que se mi-dire. Il y a une tension entre le mathème et le mi-dire chez Lacan, une alternative de l'un sur l'autre. Il n'est bien sûr pas difficile de construire la comptabilité, ou même l'implication réciproque, du mathème et du mi-dire. Il n'est pas difficile de faire une synthèse, de dire que le mathème appelle le mi-dire et que le mi-dire ne peut se passer du mathème. Moi-même je le dis à l'occasion, pas exactement dans ces termes mais presque. On peut le dire, mais il n'empêche que pratiquement, ça fait quand même une tension, surtout maintenant que nous sommes après la disparition de Lacan et qu'il s'agit de savoir quel est le style qui convient en la matière analytique.

Ce qui est certain, c'est que Lacan affectionne d'un côté les formules définitives, les formules frappées et inoubliables, les maximes - son style est continuellement assertif, ne laisse pas de place au *je ne sais pas*, même quand il cherche - et que, de l'autre côté, il y a un ajout constant de termes, un renouvellement, et donc des contradictions et des inflexions dont le lecteur n'est pas averti à l'avance par des soulignages. C'est pour cela que nous avons un travail de lecture qui est celui de constater les moments de bascule dans cet enseignement. Nous avons un enseignement où rien ne se propose sans preuves, un enseignement qui vraiment se fortifie de son argumentation, et qui, en même temps, n'a pas du tout le côté humble, tâcheron, serf de la vérité et du savoir. Il y a constamment chez Lacan cette recherche d'éblouir, de briller, cette volonté d'être insolite et de foudroyer l'auditoire, quitte à reprendre son souffle ensuite. Ca donne un style d'exposition qui est tout à fait sans exemple et qui fait croire aux gens pressés et aux tâcherons que Lacan n'est pas quelqu'un de sérieux.

Nous avons là une ambiguïté dans la manière de faire. Lacan a nommé le sujet supposé savoir comme une illusion nécessaire, produite par la structure même de l'expérience analytique, c'est-à-dire l'illusion que le savoir est déjà là - pas forcément à la place de l'analyste mais déjà là. Mais en même temps qu'il

a dénoncé cette illusion, on peut dire qu'il l'a aussi encouragée, puisque quand lui-même disait qu'il faisait un progrès, un frayage, il ajoutait qu'il le pensait déjà avant mais qu'il n'avait pu le dire étant donné son auditoire. Par exemple, quand il a laissé tomber le terme d'intersubjectivité - c'est un moment de franchissement puisque c'est un terme qui était vraiment un pivot pour les premières élaborations -, il ne dit pas alors qu'il en sait plus long, mais que c'est un terme qu'il avait dû utiliser pour se faire comprendre de son auditoire du moment, un auditoire pesant, incompétent et ignorant. Il a donc lui-même produit cet appel proprement transférentiel sur lui en tant que celui qui savait déjà. En plus, ce n'est pas faux, et c'est là évidemment que nous sommes nous-mêmes à balancer. Ce n'est pas faux car il est vrai que l'on voit dans ses textes les linéaments du sujet supposé savoir bien avant qu'il n'en formule le terme. Dans le rapport de Rome, dans une note en bas de page, lui-même signale, en 1966, qu'il avait déjà mis le doigt sur l'effet du sujet supposé savoir en 1953, mais sans l'avoir nommé comme tel.

Ce que j'évoque là est dit dans des termes un peu généraux, un peu abstraits, mais j'espère pouvoir vraiment repartir de là la prochaine fois, pour entrer dans le vif de la question et pour vous montrer la scansion capitale qu'il faut reconnaître à cet enseignement, et que d'ailleurs Lacan lui-même signale précisément, page 850 des *Ecrits*, à la fin du texte qui s'appelle "Position de l'inconscient". Ce texte se termine par une note en bas de page où Lacan dit ceci: *"On mesurera l'obstacle que nous avons ici à rompre au temps qu'il nous a fallu pour donner au discours de Rome la suite de ce texte."* Cette phrase est venue confirmer mes déductions. Elle implique qu'il y a dans "Position de l'inconscient" - qui est un texte qui n'a pas retenu tellement l'attention et qui est contemporain du *Séminaire XI* - comme un branchement avec le rapport de Rome. Il y a le branchement direct d'un texte sur l'autre, l'un de 53 et l'autre de 64, et donc un pas de plus qui s'effectue par rapport au rapport de Rome.

Je ne suis pas, à vrai dire, parti de cette phrase, je l'ai ponctuée après avoir fait le chemin, mais ce que je proposerai, c'est d'essayer de saisir en quoi Lacan peut dire ici qu'il y a eu un pas qui a été différé pour lui. Puisque le rapport de Rome est principalement le texte qui inaugure son enseignement par la formule que *"l'inconscient est structuré comme un langage"*, quel est cet autre pas qui, non pas annule l'inconscient structuré comme un langage, mais le remet tout de même à sa place? C'est une question qui ne me paraît pas du tout de commentaire ou de lecture pour la lecture. Elle paraît d'abord essentielle pour saisir ce après quoi Lacan a été pendant des années dans sa théorie, et elle me semble aussi avoir des conséquences tout à fait fondamentales dans la pratique analytique.

Je partirai exactement de ce point-là la semaine prochaine.

III

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 1 DECEMBRE 1981

Ce qui est vrai, c'est que la dernière fois et la précédente ont été pour moi une sorte de sas. Vous savez que dans les sous-marins ou dans les vaisseaux spatiaux, on ménage, quand il y a des changements de pression, un intervalle qui s'appelle un sas. Eh bien, ce dont il s'agit est de cet ordre, parce qu'il y a, pour moi comme pour vous, une mutation du rapport à Lacan dont nous n'avons pas encore mesuré toutes les incidences. J'ai donc voulu faire sa part à une réflexion sur cette mutation, dont je ne me crois d'ailleurs pas quitte avec les deux séances précédentes.

J'aborde maintenant la suite qui est en même temps autre chose, autre chose qui me paraît tout à fait indispensable, et qui est une rectification de la lecture de Lacan. Ca ne doit pourtant pas être symétrique au slogan du "retour à Freud". Nous devons avoir le souci de ne pas nous imaginer que notre rapport à Lacan puisse être symétrique du rapport de Lacan à Freud. A côté de la rectification de la lecture, il doit s'agir pour nous, non pas d'un retour à Lacan, mais d'une réouverture de Lacan.

Il semble, en effet, que ce soit au cours de ses Séminaires longtemps hebdomadaires que s'est produit un amortissement du sens des termes et du vocabulaire de Lacan. Je veux dire que les termes de manque, de sujet barré, d'objet *a* sont autant de termes que nous avons inévitablement tendance à galvauder. Je crois donc indispensable de réveiller ces termes, de réacquérir ce qu'a pu par exemple présenter de nouveauté la disparition du sujet dans l'enseignement de la psychanalyse. Ce n'est pas quelque chose qui est acquis pour Lacan dès qu'il commence son enseignement, mais au contraire une conquête et une avancée de cet enseignement. Cela en est de même pour tous les autres termes qui ont eu du succès, comme le désir, la demande, la jouissance, dont l'usage, le nôtre, a amorti la pointe. Il me semble donc qu'il est maintenant nécessaire de procéder méthodiquement à un réveil de l'enseignement de Lacan, et c'est ce que je vais tenter ici pendant quelques séances.

"Retour à Freud", il est amusant que ce soit sous ce slogan que s'est diffusée une novation dont l'axiome de base ne figure en aucune façon dans le texte même de Freud. Le "retour à Freud" est un slogan qui a recouvert comme un emballage ce dont il s'agissait, à savoir de démontrer que l'inconscient est structuré comme un langage. Il s'agissait d'ailleurs moins de le démontrer directement que de le poser comme un axiome de départ et d'en observer les conséquences, en particulier la remise en ordre que ça permet dans le texte de Freud et dans la pratique même de la psychanalyse. Il y a donc là un écart à mesurer entre ce "retour à Freud" et cet inconscient structuré comme un langage.

L'inconscient structuré comme un langage, c'est un maître-mot, c'est un dit de Lacan, comme on parle du dit d'Anaximandre. C'est un dit qui continue de dominer l'époque où nous sommes. Tant qu'un autre dit ne se sera pas substitué à celui-là, nous serons toujours dans l'époque de Lacan. La disparition physique de celui qui l'a énoncé ne change rien à ce fait. Nous sommes toujours dans cette époque, même si ce qui a été promu comme lecture de Freud et comme mise en ordre de Freud, à savoir l'*egopsychogy*, qui fait couple avec ce "retour à Freud" lacanien, n'est plus qu'un socle assez sédimenté de la psychanalyse d'inspiration anglo-saxonne. Nous aurons d'ailleurs à revenir sur cette *egopsychology*, sur ses textes fondateurs, qui sont loin d'être sans intérêt et qui sont ce par rapport à quoi Lacan a cru pouvoir formulé en son nom propre un enseignement.

On peut dire que la notion de ce qu'implique la structure de langage domine tout l'enseignement de Lacan. C'est au point qu'on s'est imaginé que le *de* pouvait être élidé, mis entre parenthèses, que l'on pouvait passer de *structure de langage* à *structure langage*. Ca a choqué quelques-uns que je traite, la fois dernière, Lacan de penseur, à partir d'un texte de Heidegger où j'ai prélevé le terme d'être pour y substituer celui d'inconscient. Ca a choqué parce qu'on s'est imaginé que je pouvais ainsi méconnaître que Lacan s'occupe de la pratique analytique. Ce n'est évidemment pas mon intention, sauf que cette pratique, telle que Lacan la situe, comporte une certaine indépendance relative par rapport à la théorie analytique. C'est cette indépendance relative de la pratique par rapport à la théorie qui donne toute son importance à la saisie du dispositif analytique, à sa rigidité en tant que telle, et j'oserai dire indépendamment de la théorie que le praticien arrive à s'en faire.

C'est là précisément la thèse de Lacan. Dans la première séance du *Séminaire XI*, il s'occupe de ce qui définit une *praxis*. Ce qui définit une *praxis*, c'est - il le dit d'une façon très fulgurante - le traitement du réel par le symbolique, la part d'imaginaire qui s'y trouve inscrite n'important pas. Ca veut dire qu'une pratique n'a pas besoin d'être éclairée pour fonctionner. C'est précisément par cette indépendance relative de la théorie et de la pratique que le dispositif freudien prend son importance. La psychanalyse, pour nous aujourd'hui, pour nous qui n'avons pas à l'inventer, nous savons qu'il s'y passe des choses. Il suffit de s'être prêté à ce dispositif pour ne pouvoir en douter. Comme le formule Lacan dans le *Séminaire XI*, le fait que la psychanalyse soit une expérience n'en fait pas pour autant une science, puisqu'on peut aussi bien parler légitimement d'expérience mystique. Vous savez qu'à l'époque où il fait ce *Séminaire XI*, Lacan s'occupe de la question de savoir si la psychanalyse est une science, de savoir quelle place elle peut occuper par rapport à la science, et qu'il donne une réponse finale, à savoir que la psychanalyse n'est pas une science.

Ce qui est venu à la place de cette question, c'est un accent porté sur le dispositif freudien. Mais le concept que Lacan, lui, a forgé à la place de la question de savoir si la psychanalyse est une science, et pour répondre à cette donnée de l'indépendance relative de sa théorie et de sa pratique, c'est le concept de discours, de discours analytique, qui inscrit l'expérience analytique en tant qu'elle est structurée et par quoi elle s'oppose à d'autres types de discours. Par là, il a complètement déplacé ce qui était une problématique traditionnelle, à savoir le partage entre théorie et pratique, entre science et non-science. Je dirai que c'est à la place des distributions traditionnelles de

l'épistémologie, et en les bouleversant, que Lacan a introduit ce terme de discours.

A cet égard, l'inconscient freudien, qui sert d'index à Lacan dans le début de son enseignement, remarquons bien d'emblée qu'il est relatif à une pratique. L'inconscient structuré comme un langage, c'est strictement l'inconscient en tant qu'il est relatif à la pratique analytique. C'est ce qui conduira Lacan à formuler qu'il n'y a pas de théorie de l'inconscient comme tel, qu'il n'y a une théorie que de la pratique analytique, et que c'est à partir de cette pratique que l'on peut inventer, construire la théorie de l'inconscient qui est congruente, qui va avec. Nous sommes évidemment toujours subrepticement conduits à faire directement la théorie de l'inconscient, de nous exprimer comme si nous la faisions. Je crois qu'il y a là un garde-fou que nous devons préserver: l'inconscient dont nous parlons, que nous nous efforçons de construire, n'est jamais que relatif à la pratique analytique. Donc, s'il s'agit de pensée chez Lacan, c'est bien en tant que pensée de cette pratique et de cette expérience qu'elle a son empan.

Je compte m'attaquer à la prévalence qui a été donnée au texte de "L'instance de la lettre" dans la compréhension de l'enseignement de Lacan. Ce texte semble avoir fixé l'idée qu'on a pu se faire de la structure de langage. C'est bien sûr dans cette direction que l'on s'est posé des questions à partir du rapport de Rome - Qu'en est-il donc de la structure de langage? - et on peut dire que Lacan a donné une réponse robuste, simple et presque indirectement analytique avec "L'instance de la lettre". Il y a comme une stase sur ce texte, comme s'il donnait la clef de l'enseignement de Lacan. Vous savez qu'il y a des gens à qui cette opposition de la métaphore et de la métonymie a tellement plu qu'ils se sont arrêtés là. Depuis 1957, depuis presque plus de vingt ans, ils commentent "L'instance de la lettre". Ils en font des volumes beaucoup plus épais que ce mince petit texte, ils retrouvent la métaphore et la métonymie partout. Un couple de concept est toujours très dangereux, puisqu'on peut toujours tout structurer à partir de deux concepts. Vous avez, par exemple, le dedans et le dehors, grâce à quoi vous pouvez construire une conception du monde à peu de frais. Tout se cadre avec aisance dans un double de cet ordre.

"L'instance de la lettre" semble donc avoir refermé la problématique ouverte à l'époque par le rapport de Rome. Je ne sais pas à quoi je pourrais comparer ce texte de Lacan dans l'oeuvre de Freud. Peut-être la place qu'a pu occuper dans la compréhension de Freud les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, lorsqu'on a voulu finalement organiser tout Freud à partir d'une théorie du développement. On pourrait penser aussi à la place qui a été donnée par l'*egopsychology* au texte du *Moi et du ça* pris comme principe de compréhension de toute l'oeuvre de Freud. "L'instance de la lettre" a fixé dans les esprit l'idée que tout était signifiant dans l'expérience analytique. De la même façon qu'on parle du tout-nucléaire pour l'équipement énergétique de notre pays, on s'est imaginé qu'on était là dans le tout-signifiant. Il est tout à fait approprié de s'exprimer ainsi, puisque c'est bien la question énergétique qui est là le point décisif, le point occulté. Je vous le montrerai dans une citation de Lacan qui est tout à fait précise.

Ce que nous voulons faire en suivant cette trace, c'est retrouver les questions de Lacan lui-même. Il faut les retrouver parce qu'il ne les formule pas lui-même. De la même façon qu'il procède dans son enseignement d'une façon continuellement assertive, on peut dire qu'il ne met pas au premier plan

les questions qui se posent à lui. Il en met d'autres dont il a la réponse dans la séance ou dans la séance suivante. C'est une des difficultés propres de cet enseignement. Nous avons tout lieu de penser qu'il était parfaitement averti de ce qu'il laissait dans un second plan, à savoir ces questions qui étaient justement le moteur de son interrogation. Il faut bien supposer qu'il n'était pas satisfait des réponses qu'il donnait, puisqu'il a continué pendant trente ans à poursuivre la recherche de réponses ou de constructions nouvelles. Si nous admettons que cette recherche est authentique, qu'elle n'était pas faite simplement parce qu'il était un enseignant professionnel, il faut bien penser que son travail n'a pas amorti son tracas théorique, son tracas de penser.

Ce qui a toujours finalement fait problème pour Lacan lui-même en ce qui concerne cette théorie du tout-signifiant, c'est la question - je ne vais faire aujourd'hui que l'évoquer - de la pulsion. Est-ce que la pulsion trouve à se situer dans le cadre du tout-signifiant? Il ne faut pas croire que la réponse de Lacan a été univoque sur ce point. Ce concept de pulsion est même un curseur très intéressant à suivre. N'oubliez pas que Lacan commence à enseigner en trouvant devant lui les concepts freudiens tout faits, et que son problème est de rendre compte de ces concepts à partir de l'axiome de l'inconscient structuré comme un langage. Pour certains, ça va très bien, mais pour d'autres, c'est un peu plus difficile. Les concepts de Freud sont donnés dès le départ, ils sont là, et Lacan, à partir de son axiome, balaye ce champ. Certains des concepts freudiens trouvent très facilement à se placer et à s'éclairer, mais d'autres font une difficulté plus constante, sont plus résistant à ce laser qu'est cet inconscient structuré comme un langage. Ils ne se laissent pas traverser, percer de la même façon. Ce sont ces problèmes rencontrés dans cette relecture de Freud qui font naître des concepts proprement lacaniens. C'est à partir de ces difficultés mêmes, que des perles comme le désir - qui n'est pas un terme strictement freudien -, que le terme de demande ou celui de jouissance trouvent leur exigence.

Le terme de pulsion est spécialement un de ces termes qui font difficulté. Prenons par exemple, page 469 des *Ecrits*, le texte qui s'appelle "Situation de la psychanalyse en 1956". Lacan écrit: *"pour supporter le langage l'homme y engouffre bien plus que son âme: ses instincts mêmes dont le fond ne résonne en profondeur que de répercuter l'écho du signifiant."* Il y a évidemment toujours beaucoup de choses dans une phrase de Lacan, mais relevons et prenons au sérieux ce *engouffrer ses instincts*. Ca suppose, bien entendu, que l'on ait préalablement une définition de l'instinct, à savoir qu'il y a, préalablement à cette entrée dans le signifiant, dans le langage, un statut instinctuel pour l'homme, qui se trouve, cet homme, ensuite engouffrer ses instincts dans le langage. On voit bien que le terme de pulsion est là situé - et c'est constant pendant tout un temps de l'enseignement de Lacan - comme une significantisation de l'instinct, et même, d'une manière plus générale, comme une significantisation de l'organique. Ca suppose un terme préalable, à savoir que l'instinct, la fonction organique, soit le soubassement de ce qui ensuite apparaît comme pulsion. A cet égard, la pulsion est un terme qui semble trouver sa définition par le signifiant.

Le texte où Lacan s'explique le plus clairement à ce sujet dans les *Ecrits*, c'est la "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache", qui est un texte qui se consacre spécialement au texte de Freud intitulé *Le Moi et le ça*, et précisément au concept freudien du ça. Nous avons là, entre la page 656 et 667

des *Ecrits*, quelques pages de Lacan consacrées au ça et à la pulsion. Ce n'est pas exactement l'os de mon propos d'aujourd'hui mais je vous prépare à une phrase de Lacan, une phrase qui est dans ces pages.

Lacan part de trois propositions qu'il extrait de Freud à propos du ça et des pulsions, et, ces propositions, il les montre être mal accordées ensemble. La première proposition, c'est celle qui insiste sur l'inorganisation qui préside au ça. La seconde est celle qui relève qu'il n'y a pas de négation dans l'inconscient. Et la troisième est celle qui fonde chez Freud le silence des pulsions. Lacan considère donc ces trois propositions comme mal accordées. Page 657, il les énumère, et puis, page 658, il nous dit que cette théorie freudienne sur les pulsions n'est pas harmonieuse, n'est pas déductive mais éclatée, à savoir que si on développait chacune de ces trois propositions, elles auraient des implications contraires. Ces propositions ne vont pas ensemble.

La suite du texte de Lacan consiste à démontrer que la proposition de l'inconscient structuré comme un langage est celle qui permet de rendre compte de ces trois propositions à la fois. La complexité du style ne doit pas nous cacher la simplicité essentielle de cette démarche. Lacan dégage du texte de Freud les trois propositions sur la pulsion, et il pose que ces trois propositions ne vont pas ensemble, sauf à les lire à la lumière de l'inconscient structuré comme un langage, qui est la seule façon de les faire tenir ensemble et de comprendre que Freud ait pu les énoncer à la fois.

C'est une démarche tout à fait limpide. Voici ce qu'il écrit dans le troisième paragraphe de la page 658: *"Pour nous, il nous semble que les difficultés mêmes à quoi ici bute chacun, nous confirment dans l'impossibilité où l'on est de se passer de la fonction du signifiant."* C'est là le moment où il s'agit pour Lacan de démontrer la puissance de son axiome, et il le fait brillamment. Qu'est-ce que ça peut vouloir dire que cette instance est inorganisée et systématique? Seul le signifiant peut en rendre compte, et Lacan en donne l'exemple avec le loto, les pièces d'un loto. Quand vous avez des pièces de loto dans un sac, elles y sont dans le plus grand désordre, dans la plus grande inorganisation, mais, étant donné qu'elles sont prises dans la suite des nombres, il y a une organisation implacable qui git structurellement dans ce désordre. Autrement dit, l'exemple du loto, qui est un exemple de la chaîne signifiante prise dans sa matérialité, rend compte de la compatibilité d'un désordre complet et d'un ordre indestructible. Lacan oppose donc ici l'inorganisation réelle et l'organisation structurale qui préside à ce sac de loto.

De la même façon, s'agissant de l'absence de négation, Lacan trouve là l'occasion de rappeler que c'est toujours en termes grammaticaux que la pulsion est présentée par Freud, qu'elle est même déduite à partir de la grammaire, comme on le voit dans le texte "Pulsions et avatars des pulsions" dans la *Métapsychologie*. La pulsion, loin d'être une force aveugle, naturelle, instinctuelle, suit au contraire l'articulation grammaticale. Dès lors, si on la prend telle qu'elle figure dans sa nécessité chez Freud, elle ne peut être située ailleurs que dans un ordre de discours. Vous savez que c'est à propos de cette négation que Lacan développe des considérations plus amples sur l'énoncé et l'énonciation, et qu'il élucubre sur ce qui serait le signifiant primitif de la négation, à savoir le manque de signifiant, l'élision signifiante.

Enfin, troisièmement, s'agissant du silence des pulsions, Lacan le réinterprète à partir de la pulsion de mort, et il interprète la pulsion de mort elle-même à partir du rapport du sujet au signifiant, en tant que le signifiant

constitue par lui-même une mortification du sujet. Le sujet est véhiculé dans le signifiant comme déjà mort - thèse qui figure déjà dans le rapport de Rome. Le signifiant, par le fait même qu'il va dans sa permanence dépasser les limites biologiques de l'individu, par le fait même de cette fonction d'éternisation, est en même temps en lui-même mortifiant.

C'est un rappel pour montrer comment Lacan s'applique là - c'est comme un devoir - à nous montrer comment son axiome de départ permet de lire et de rendre compte de Freud, permet de le mettre en ordre. Il n'y a pas de meilleur exemple que celui-là, puisque Freud lui-même dégage trois propositions désaccordées. C'est donc le signifiant qui apparaît être la clef de la théorie des pulsions. C'est la métonymie même de la chaîne signifiante qui apparaît pouvoir rendre compte du déplacement des pulsions, de leur *ex-sistence* - ce mot figure déjà dans ce texte qui est antérieur à 1960. C'est le signifiant qui rend compte du désordre des pulsions, du fait qu'elles ne sont pas harmonieusement intégrées dans l'être parlant. C'est le signifiant qui rend compte de la décomposition des pulsions, de la grammaticalité de leur présentation par Freud. Et c'est aussi le signifiant qui est supposé en même temps expliquer la pulsion de mort. Nous avons donc déjà présent ici le démontage de la pulsion - terme que Lacan reprend dans le *Séminaire XI* et qu'il image très joliment de façon surréaliste.

Or, tout ce que je viens de vous dire de l'effort de Lacan pour rendre compte de la pulsion par le signifiant, ne fait que donner tout son poids à cette note qui figure page 659 des *Ecrits* et qui nous met sur une autre piste que celle-là: *"A partir de là on ne manquera pas d'être frappé de l'indifférence combinatoire, qui se démontre en fait du démontage de la pulsion selon sa source, sa direction, son but et son objet."* Voilà une phrase qui a de quoi nous faire tiquer. Et Lacan continue: *"Est-ce à dire que tout est là signifiant? Certes pas, mais structure."* C'est une notation en passant et que nous ne comprenons plus dans le reste du texte. C'est au moment même où Lacan engage la refonte de la théorie freudienne des pulsions à partir de l'inconscient structuré comme un langage, qu'il y a cette note: *"Est-ce à dire que tout est là signifiant? Certes pas, mais structure."* Ca nous oblige à distinguer signifiant et structure. On ne peut pas poser que ces deux termes se recouvrent, au moins au niveau de cette remarque de Lacan.

On peut aussi noter la phrase qui termine ce paragraphe: *"Aussi laissons-nous maintenant de côté son statut énergétique."* Vous voyez pourquoi je ne trouvais pas déplacé de parler du tout-signifiant comme du tout-nucléaire. Ce que dit Lacan là, c'est que la pulsion ne fonctionne pas au tout-signifiant, même si parler de statut énergétique de la pulsion n'est évidemment pas la meilleure façon de l'exprimer, comme nous le montrera la suite de l'enseignement de Lacan. Ce qui fait ici manque dans ce texte, ce dont ne dispose pas Lacan, c'est l'objet *a*, qui est précisément ce qui là n'est pas signifiant mais continue pourtant d'être structure, d'être partie prenante de la structure.

Je sollicite ce texte et je vais encore vous amener d'autres phrases comme ça, d'autres phrases précieuses de Lacan. C'est une invitation, quand on se règle sur l'axiome de l'inconscient structuré comme un langage, à ne pas traduire le terme de structure en termes signifiants, à considérer que ce concept de structure est plus large que ce qui comporte le signifiant.

On peut évidemment comprendre que l'erreur ait été faite par le lecteur.

Vous pouvez prendre, dans le *Séminaire III*, la définition que Lacan propose à un moment de la structure. C'est la fin des années 50 et il y avait à Paris des colloques, dans les milieux choisis, sur cette question de la structure. Ca préparait la poussée publique de ce concept qui a ensuite rallié les masses. On commençait donc à se réunir et à questionner Lévi-Strauss, pour savoir vraiment ce qu'il entendait par là, qu'est-ce qu'on pouvait en faire, etc. Dans cette passion définitionnelle qui animait à cette époque quelques cercles choisis de Paris, je crois que Lacan a dû être sollicité de venir donner son idée sur la structure, et je pense que ce qu'on trouve dans ce *Séminaire III* est un écho de ce genre de débat. Ca doit être autour des chapitres XIV et XV, et l'on voit Lacan recouvrir complètement structure et signifiant, comme si la structure était une autre façon de parler d'organisation signifiante, de système signifiant. Ceci pour dire que nous parlons ici de passages très minces auxquels nous ne sommes plus familiarisés, que nous ne voyons plus, mais qui ont toute leur importance comme témoignages d'une avancée dans l'enseignement de Lacan.

Cette idée de rendre compte de la pulsion par le signifiant, elle est présente très longtemps chez Lacan. Si vous regardez dans "Subversion du sujet et dialectique du désir", à la page 817 des *Ecrits*, vous voyez que vous avez le commentaire de l'écriture que Lacan avait choisie pour la pulsion: ($ <> D). Je supplie vraiment qu'on se souvienne - je supplie parce que c'est ma faute - qu'il faut lire cette écriture de ($ <> D) ou de ($ <> *a*): S barré poinçon grand D et non S barré poinçon *de* grand D, et S barré poinçon petit *a* et non S barré poinçon *de* petit *a*. C'est moi qui ait fait l'erreur dans le *Séminaire XI*. Il n'y a aucune raison de dire poinçon de petit *a*, puisque ça peut se lire dans les deux sens. Depuis que j'ai fait cette erreur, tout le monde le dit comme ça, et je n'arrive pas, bien que j'en saisisse l'occasion à chaque fois, à arrêter ça. Je pense que dans un Séminaire où ce mathème figurera à nouveau, il faudra le remettre entre parenthèses, pour espérer détruire cette lecture que j'ai encore entendue à l'Ecole de la Cause freudienne il y a deux soirs.

Je vous renvoie donc à la page 817, et vous voyez que la pulsion y est encore déduite de la demande, c'est-à-dire d'une fonction éminemment signifiante. Cette pulsion est construite comme une réduction de la demande à ce qui est l'essentiel de la chaîne signifiante, à savoir la coupure signifiante. La pulsion est strictement la réduction de la demande à la coupure, à la coupure comme essence de la chaîne signifiante. Nous avons là la même mise en place que celle que je vous ai donnée un peu plus tôt, à savoir que la pulsion suppose un élément organique préalable qui se trouve modifié par l'incidence du signifiant. C'est là le schéma qui fonctionne ensuite dans les textes de Lacan sur la pulsion. Il y a d'abord un niveau organique qui a sa consistance, puis qui se trouve modifié par l'incidence du signifiant, et d'où émerge alors la pulsion. Nous avons ça à toutes les lignes dès que Lacan parle de la pulsion. Autrement dit, ce qui est encore au premier plan dans ce texte tardif des *Ecrits*, c'est la fonction signifiante, puisque ce dont il s'agit dans la coupure n'est rien d'autre que l'instance du signifiant. C'est encore un effort pour rendre compte de la pulsion à partir du tout-signifiant.

Page 818, Lacan commente son Graphe - l'écriture de la pulsion figure au point de croisement, en haut, sur la droite - et il rend compte de ce qu'il appelle la chaîne supérieure du Graphe en posant qu'elle est constituée de signifiants, *"autrement dit en termes de pulsion"*. Vous avez cette équivalence page 818. Il

ne s'agit pas là de démonstration, il s'agit d'une équivalence qui passe par la phrase: *"dans les signifiants constituants de la chaîne supérieure, autrement dit en termes de pulsion"*. Je n'essaye pas de vous expliquer le texte, je vous fais relever simplement que l'on peut juxtaposer ces deux expressions: *"signifiants constituants de la chaîne supérieure"* et *"en termes de pulsion"*. Je dirai que c'est là la pointe de l'effort de Lacan dans la lancée du rapport de Rome.

C'est en même temps ce qui nous explique la portée que nous pouvons donner à l'écrit de Lacan qui est juste postérieur à cette "Subversion du sujet", qui s'appelle "Position de l'inconscient", et dont la dernière phrase, page 850, dit au contraire: *"On mesurera l'obstacle que nous avons ici à rompre au temps qu'il nous a fallu pour donner au discours de Rome la suite de ce texte."* C'est la phrase sur laquelle je me suis arrêté la dernière fois, et qui nous alerte sur ceci, que Lacan prend tout ce qu'il a enseigné depuis le rapport de Rome dans une même parenthèse, hors de laquelle il situe ce texte de 1964 qui s'appelle "Position de l'inconscient" et qui est contemporain des *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. C'est effectivement une phase de rupture dans l'enseignement de Lacan, comme dans sa position dans la société analytique de son temps.

Vous voyez donc vers quoi je tends. Je tends à creuser cette faille qui partage en deux l'enseignement de Lacan, ce qui précède 64 et ce qui suit - le débat se faisant autour de ce tout-signifiant. Il y a d'ailleurs, dans le *Séminaire XI*, une phrase qui le dit en toutes lettres. Je n'ai pas apporté ici le *Séminaire XI* mais je vais vous la dire de mémoire. C'est en haut de la page 117: *"la novation à laquelle j'ai fait allusion, et qui se nomme* rappel du champ et de la fonction de la parole et du langage dans l'expérience analytique, *ne prétend pas être une position d'exhaustion par rapport à l'inconscient."* C'est une phrase qui est de nature à faire vaciller la compréhension que l'on a de Lacan. C'est une phrase qui va avec celle de la fin de "Position de l'inconscient", page 850 des *Écrits*. Il faut les juxtaposer pour comprendre ce dont il s'agit pour Lacan, et ce dont il doit s'agir pour nous maintenant dans notre effort pour réveiller cet enseignement. Il nous faut mesurer là ce qu'il a franchi.

A mon sens, ce qu'il a franchi, c'est "L'instance de la lettre". Ce dont il s'agit, c'est d'un dépassement de "L'instance de la lettre", le dépassement au moins de son apparence, dans la mesure où "L'instance de la lettre" semble précisément constituer le rapport de Rome, ce rapport qui s'intitule "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse". "L'instance de la lettre" semble constituer le rapport de Rome dans une position d'exhaustion à l'endroit de l'inconscient et de l'expérience analytique. C'est de là que vient la popularité de ce texte.

Avant d'en arriver à ce qui nous occupe, c'est-à-dire à ce franchissement par Lacan de cette faille de 1964, qui constitue en même temps l'intégration de l'objet *a* dans son enseignement - objet qu'il faut réveiller afin de voir ce qu'il a comporté de nouveau pour Lacan lui-même - avant donc d'en arriver à ce moment de faille, je crois qu'il faut mesurer précisément la relation qui s'établit entre le rapport de Rome et "L'instance de la lettre", et cela non seulement en considérant l'articulation des textes, mais aussi bien l'articulation des concepts qui sont prévalents dans chacun. C'est à ça que nous allons précisément nous attacher maintenant: au chemin parcouru du rapport de Rome à "L'instance de la lettre", et à la relation des termes qui sont prévalents

dans chacun.

Ces termes sont maintenant pour nous usés. Je crois que je peux vous démontrer très vite, si vous êtes de bonne foi, que vous ne savez plus ce que vous lisez quand vous lisez ces textes de Lacan. Il y a une époque où on pouvait dire qu'il faut les lire, mais je crois que nous sommes maintenant au-delà de ce moment. Il y a certainement des gens ici qui ne les ont pas lus, mais ce n'est pas la question. C'est une question d'époque. Il y a eu une époque où le mot d'ordre pouvait être: *Lisez Lacan!* Maintenant, le mot d'ordre, c'est: *Relisez Lacan!* C'est relire Lacan pour s'apercevoir qu'on ne l'a pas lu, qu'on ne l'a pas lu comme posant et résolvant des problèmes qu'on n'avait pas identifiés. Je peux vous le démontrer en deux coups de cuillère à pot. Est-ce qu'il y a ici des gens - il y en a certainement mais ceux-là peuvent se taire - qui font vraiment la différence quand ils lisent dans Lacan l'expression *les lois de la parole* et l'expression *les lois du langage?* Je crois que si vous y pensez honnêtement, vous avez plutôt tendance - je parle pour moi aussi, puisque je me suis aperçu qu'il fallait systématiser ça - à lire les deux expressions comme équivalentes. Nous, nous sommes devant la masse contemporaine des *Ecrits* de Lacan et nous ne nous rendons pas compte de l'avancée que ça a représenté pour lui de passer d'une formule à l'autre.

Je dirai que si "L'instance de la lettre" a marqué un sommet pour les lecteurs de Lacan, c'est précisément parce que ce texte posait au premier plan, et de façon formelle, les lois du langage, ce que Lacan appelle dans ce texte les lois du langage - c'est une expression culottée, puisqu'il ne semble pas que soit une expression de linguiste -, alors que ce qui domine la construction antérieure du rapport de Rome, ce ne sont pas les lois du langage mais les lois de la parole.

De passer des lois de la parole à celles du langage, ça emporte une structuration tout à fait différente de l'inconscient. C'est là un franchissement essentiel, intérieur à la période de 1963-64. Nous, nous lisons les *Ecrits* tout d'un coup, nous avons ça comme un livre dont nous nous imaginons que la première page doit dire ce que dit la dernière. Ca nous paraît aller ensemble, être congruent. Or, ce sont là des lois qui sont tout à fait différentes. Les lois de la parole et les lois du langage, ça n'a rien à voir! Je dirai que tant que Lacan ne connaît dans son enseignement que les lois de la parole, il doit, étant donné son mode d'abord de l'expérience analytique qui est un abord épistémologique, situer ces lois de la parole dans l'inconscient. Il doit faire des lois de la parole la structure même de l'inconscient. Ce sont ces lois qui structurent le champ freudien, et en particulier s'agissant du désir. Et puis il y a une avancée - avancée que nous mesurons mal avec le recul - lorsque Lacan isole les lois du langage. Qu'est-ce qu'il isole comme lois du langage? Ce n'est pas sorcier: il isole métaphore et métonymie. Ce sont là, cette fois-ci, des lois du *langage*, et ce sont ces lois qu'il imputent à l'inconscient en tant qu'elles structurent le champ freudien. Ca a des conséquences, là encore, tout à fait essentielles s'agissant du désir. Tant que Lacan met au premier plan les lois de la parole, il définit le désir comme désir de reconnaissance. C'est seulement au moment où il isole les lois du langage, qu'il va définir le désir comme métonymie et non plus comme reconnaissance.

Ce passage-là a donc une incidence décisive dans notre petite vulgate psychanalytique où nous ne saisissons même plus ces oppositions. Ce passage va d'ailleurs avoir beaucoup de conséquences dans la théorie, parce qu'essayer de situer le phallus dans la dialectique du désir de la reconnaissance, c'est

quand même plus difficile que de le situer dans le désir comme métonymie. Pendant tout un temps, effectivement, la problématique phallique ne trouvera pas à se loger dans l'abord de Lacan, du moins difficilement. Elle n'a pas sa place creusée d'emblée dans le premier abord de cet enseignement.

Vous voyez donc bien qu'il nous faut nous interroger d'abord sur ces lois de la parole qui ont été prévalentes pour Lacan et qui laissent ensuite la place aux lois du langage. Lorsque Lacan a fait une avancée, il ne balaye pas ce qu'il a fait avant, il le reformule, le resitue, le réinscrit, avec parfois quelques difficultés, quelques instabilités. Essayons alors de rapprocher l'objectif du microscope d'une façon fine sur cette définition du désir chez Lacan et sa place dans l'inconscient.

Que le désir inconscient soit désir de reconnaissance, c'est au départ presque une évidence pour Lacan. Il est même maintenant assez mystérieux pour nous de s'imaginer un Lacan pour qui le sujet présent dans son cabinet d'analyste était un sujet qui demandait à être reconnu, dont le désir demandait à être reconnu. C'est congruent avec une pratique de l'analyse tout à fait différente de celle qu'il a mise au point par la suite. Je dis *la définition du désir* mais elle emporte aussi bien le statut du sujet. Ces lois de la parole, telles que Lacan les place, sont des lois humanistes. Ce sont même des lois bibliques, d'un humanisme biblique. Le sujet dont il s'agit alors, c'est le sujet qui est soumis à ces lois jusqu'au fond de son être. Je dirai que c'est le sujet qui aspire éperdument à la reconnaissance comme n'importe quelle conscience de soi, comme la conscience de soi hégélienne qui aspire à recevoir son être de l'autre, par la médiation de l'autre. Les lois de la parole, ce sont des lois de médiation, et elles n'ont rien à voir comme telles avec les lois du langage qui sont métonymie et métaphore. La thèse de Lacan dans son premier enseignement, c'est que le désir de reconnaissance domine tout désir, qu'il y a peut-être des désirs au pluriel mais qu'en définitive, ce qui est le coeur, l'essence, la raison de tout désir, c'est le désir de reconnaissance en tant qu'il obéit aux lois de la parole.

Lacan est bien sûr obligé de rendre compte du fait que le désir freudien est indestructible. Comment en rend-t-il compte dans cette problématique? Comment feriez-vous, à partir des lois de la parole, pour rendre compte du fait que le désir inconscient est indestructible? C'est bête comme chou. La thèse de Lacan, c'est que le désir est indestructible parce qu'il n'est pas reconnu. La formule figure dans Lacan et elle laisse impliquer que si le désir était reconnu, il se détruirait. Dans cette perspective-là, c'est la non-reconnaissance du désir qui est le principe de l'inconscient.

Dès lors, dans quelle position est-ce que ça met l'analyste? Ca met l'analyste dans la position d'un médiateur, ça fait de l'analyse un exercice de médiation et de reconnaissance. Cette conception, cette conception que le désir est à reconnaître, a beaucoup de conséquences dans la pratique analytique. Il est tout à fait différent de dire que le désir est à reconnaître et que le désir est à interpréter. Ce n'est pas que Lacan ne parle pas d'interprétation à l'époque où il parle des lois de la parole, c'est que ce sont là deux accents tout à fait distincts. Le désir comme désir de reconnaissance est soumis aux lois de la parole, tandis que le désir comme désir à interpréter est soumis aux lois du langage, et c'est là un passage qui est à expliquer.

Je dirai que c'est seulement sur le fond de la destruction du concept hégélien de la reconnaissance que Lacan a importé dans la psychanalyse, qu'il a pu

fonder sa distinction du désir et de la demande. Vous savez que ça conduisait à des formules tout à fait drôles, drôles pour nous qui l'avons entendu plus tard. Voyez comment Lacan, à l'époque du rapport de Rome, pouvait définir la folie. Il définissait toujours la folie à partir des lois de la parole, comme une parole qui est en infraction aux lois de la parole. Il définissait la parole folle comme en infraction avec les lois de la parole, c'est-à-dire comme une parole qui a renoncé à se faire reconnaître, et qui, par là, se trouve conjointe à un langage sans dialectique, puisque la seule dialectique que Lacan manie à ce moment-là est celle de la reconnaissance, qui veut qu'un sujet ne puisse trouver son être que par la médiation d'un autre sujet en tant qu'il le reconnaît. Lacan, dans le rapport de Rome, a très joliment cette formule, qui est de nature à nous faire tinter les oreilles: *"La folie est un discours où le sujet est parlé plus qu'il ne parle."* C'est comme cela qu'il définit la folie vers 1953. Vous savez que vers la fin des années 60, ça deviendra pour lui, au contraire, la définition du sujet supposé parlant, à savoir qu'il est bien plutôt parlé que parlant. Je veux dire que ce qu'il définit comme propre à la folie en 1953, sera au contraire tout à fait intégré à sa définition de tout sujet vers les années 60. Ca donnera finalement naissance à cette élégante solution de vocabulaire, à cette solution lexicale qui consiste à forger le terme de *parlêtre*, qui est à la fois l'être parlant et l'être parlé. C'est très joli et très économique que de dire parlêtre!

Vous voyez - je crois vous l'avoir montré - ce que se régler sur les lois de la parole implique de tout à fait différent de la suite de l'enseignement de Lacan. C'est là l'époque humaniste, relativement humaniste, de l'enseignement de Lacan. Ce caractère hégélien de sa construction est sensible dans une note en bas de page qui porte, dans le rapport de Rome, sur le lapin aveugle, ce lapin qu'il a rencontré dans la campagne lors d'une épidémie de myxomatose, et dont il dit qu'il suffit de l'avoir vu pour s'apercevoir que cette diminution de ses fonctions organiques le transforme quasiment en sujet. C'est là une proposition très hégélienne: le sujet est en déperdition, c'est l'épine dans la chair qui est le point d'accrochage du sujet. Introduire le sujet à partir d'une mutilation est quelque chose de tout à fait acceptable dans une problématique hégélienne.

Cette note est d'autant plus frappante qu'elle comporte que le lapin aveugle est vraiment celui qui vous regarde. S'il n'est pas aveugle, il ne vous regarde pas, il fiche le camp ou, s'il est dans une petite cage, il s'occupe de la feuille de salade que vous lui donnez. Il n'y a que le lapin aveugle qui est susceptible de vous regarder. Bien que nous soyons en 53, la différence de l'oeil et du regard est déjà présente dans cette construction.

Le désir exige d'être reconnu, nous dit donc Lacan en 53. Il exige d'être reconnu, que ce soit par l'accord de la parole, c'est-à-dire par le symbolique, ou que ce soit par la lutte de prestige, c'est-à-dire dans l'imaginaire. A cet égard, l'analyse n'est pas le passage de l'impuissance à l'impossible, comme il le dira plus tard, mais le passage de la reconnaissance imaginaire à la reconnaissance symbolique - ce qui stipule que la fin de l'analyse est un accord de la parole, que l'analyse se termine sur un pacte. Ce n'est pas là de la théorie pour de la théorie. Il est sensible que le point de départ de Lacan à partir de l'inconscient structuré comme un langage le conduit aux lois de la parole, et que ces lois de la parole le conduisent à ce qui paraît extravagant, antilacanien, à savoir s'imaginer que la fin de l'analyse serait de l'ordre du pacte. A cet

égard, Lacan n'est pas lacanien. On s'en aperçoit dès qu'on regarde d'un peu près, au microscope.

Comment faut-il traiter cette histoire de reconnaissance du désir chez Lacan? Est-ce que c'est immédiatement une implication de l'inconscient structuré comme un langage? Ou est-ce que ce n'est pas plutôt une sorte de reste d'une théorie antérieure qu'il a soutenue? Ce qui pourrait nous faire pencher vers le second sens, c'est précisément qu'il ne dit pas autre chose à la page 181 des *Ecrits*, dans le texte qui s'appelle "Propos sur la causalité psychique", qui est d'avant le rapport de Rome, juste après la guerre. Il y dit d'une façon sobre, en se référant à Hegel, que *"le désir de l'homme se constitue sous le signe de la médiation, il est désir de faire reconnaître son désir"*.

Dans le rapport de Rome, on n'a pas de nouveauté à cet égard. On a simplement, au début de l'enseignement de Lacan, de la glose sur ce point. On a simplement la répartition de ce désir sur le versant imaginaire et sur le versant symbolique. Il y a trop de références dans le rapport de Rome pour que je fasse autre chose que de les évoquer rapidement. Lacan va jusqu'à considérer que, nulle part plus clairement que dans le rêve, il n'apparaît que le discours de l'homme trouve son sens dans le désir d'un autre. Et pourquoi est-ce que le désir de l'homme trouve-t-il son sens dans le désir d'un autre? Eh bien, c'est parce que son premier objet est d'être reconnu par l'autre. C'est ça l'objet du désir au sens du premier Lacan. L'objet du désir, ce n'est pas là le petit *a*, la cause, etc. Le premier objet, c'est d'être reconnu par l'autre.

Que le désir de l'un suppose qu'il soit reconnu par l'autre, c'est évidemment un schéma dialectique qui ne trouve pas de meilleure représentation que ce qui fait la matrice du Graphe de Lacan. Cette dépendance du désir au désir de l'autre se prête tout à fait à cette représentation graphique. En effet, il faut voir que c'est de ce point que va persister, dans l'enseignement de Lacan, ce qu'on croit être sa marque propre, à savoir cette prévalence du désir de l'Autre, du discours de l'Autre, qui serait à même de définir l'inconscient comme tel. Tout cela vient de cette toute première position de Lacan. Tout l'intérêt est de savoir comment c'est remanié, comment les mêmes signifiants vont avoir un sens tout à fait différent dans la mutation de la problématique d'ensemble. C'est même ainsi que dans le rapport de Rome Lacan interprète le *fort-da*. Le *fort-da* est le moment même où le désir du petit d'homme devient le désir d'amour. Lacan lit le *fort-da* à partir de ce schéma-là. Vous vous rendez bien compte que ce *fort-da* va être relu par lui de façon extrêmement diverse ensuite.

Lacan peut évidemment évoquer la fin de l'analyse comme la reconnaissance et l'assomption du désir, mais il y a d'autres formules qui vont un peu dans un autre sens, des formules plus équivoques, comme quand il dit que *"l'enjeu d'une psychanalyse est l'avènement dans le sujet du peu de réalité que ce désir soutient au regard des conflits symboliques et des fixations imaginaires"*. L'avènement du peu de réalité que le désir soutient, ça fait déjà partie, pour nous, de ces éléments qui sont sur le versant de l'objet *a*. Mais il faut vraiment aller les cueillir, puisque ce qui est tout à fait au premier plan reste la satisfaction du désir par la reconnaissance. Nous avons quand même, déjà présente, cette équivoque que ce désir, au sens propre, n'a pas d'objet, puisqu'il n'a comme objet que d'être reconnu par l'autre. Cet accent du peu de réalité est quelque chose que Lacan maintiendra toujours, et à quoi il donnera sa raison en posant que la réalité trouve foncièrement son cadre dans le

fantasme. Pas toute la réalité, évidemment. Néanmoins, son cadre est donné par le fantasme et nous avons donc ce peu de réalité au niveau du désir. Mais ce peu de réalité n'a comme contenu que cette course du désir auprès de l'autre.

Lacan, pendant plusieurs années, a fait des variations de style autour de cette formule, comme si elle était indépassable. Je vous ai renvoyés au rapport de Rome, mais regardez le texte qui suit dans les *Ecrits* et qui s'appelle "Variantes de la cure-type". C'est le texte que Lacan écrit en même temps qu'il fait le *Séminaire I*. Il y dit que ce qui modèle le sujet, c'est le désir de faire reconnaître son désir, que l'être de l'homme est subordonné à la loi de la reconnaissance, que dans le désir *"se vérifie"* littéralement que le désir de l'homme s'aliène dans le désir de l'autre. Le terme de *vérifie* est amusant. C'est comme si Lacan vérifiait dans l'expérience analytique le schéma hégélien. Il va même jusqu'à dire - mais mettons un voile sur cette phrase - que le désir de reconnaissance est ce qui structure les pulsions découvertes par l'analyse, ce qui n'est vraiment pas lacanien.

Pour être complet - mais je ne le peux sur cette question - je dirai qu'il faut quand même s'apercevoir que ce désir, ce désir de la reconnaissance que Lacan ne rapporte pas du tout à la métaphore et à la métonymie, il est avant tout pour lui articulé aux formes imaginaires. Le désir de reconnaissance met en valeur la prévalence du narcissisme. C'est un thème constant à travers les *Séminaires I, II* et *III*. Ce n'est pas avec eux que vous pouvez deviner que le désir est une métonymie. Au contraire, si vous lisez le *Séminaire I*, il vous est sensible que le désir comme désir de reconnaissance est avant tout enveloppé par le narcissisme, que ses formes sont enveloppées par le narcissisme. Ce qui est là articulé par Lacan, ce n'est pas simplement la dépendance à l'endroit du symbolique, de cette chaîne symbolique qui tourne et dont on ne sort pas, dont nous sommes parasités, c'est aussi que nous sommes dans la dépendance de l'image du corps propre et du semblable, image qui donne le principe de constitution de tous les objets du délire.

Le point le plus délicat de cette position de travail de Lacan - ce n'est pas la position d'un mage, de quelqu'un qui sait déjà tout, mais la position de quelqu'un qui cherche et qui le cache bien, qui cherche sous la forme de trouver mais qui cherche - le point le plus délicat donc, ce qui fait là difficulté, c'est comment rendre compte de ce que ce désir de reconnaissance soit indestructible. Car s'il doit se satisfaire dans l'analyse d'être reconnu, en quoi serait-il indestructible? Regardez ce que Lacan écrit dans "La chose freudienne", page 431: *"L'insistance répétitive de ces désirs dans le transfert et leur remémoration permanente dans un signifiant dont le refoulement s'est emparé, c'est-à-dire où le refoulé fait retour, trouvent leur raison nécessaire et suffisante, si l'on admet que le désir de la reconnaissance domine dans ces déterminations le désir qui est à reconnaître en le conservant comme tel jusqu'à ce qu'il soit reconnu."* Autrement dit, la répétition dans le transfert et la remémoration dans le refoulement se fondent de ce que le désir soit en instance d'être reconnu.

Vous avez aussi la page 623 des *Ecrits*. Je vous la signale comme capitale, parce que par rapport à ce que je viens de vous dire, vous allez voir qu'elle marque une cassure dans le développement même de l'enseignement de Lacan. Qu'est-ce que Lacan dit, très joliment, dans cette page 623? Il dit ceci: *"Le faire* [le sujet] *s'y retrouver* [dans son désir] *comme désirant, c'est à l'inverse*

de l'y faire se reconnaître comme sujet." Qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire? Eh bien, ça vous est éclairé dans l'extraordinaire passage de la page 623 à la page 624: *"L'une et l'autre démontrent que le rêve est fait pour la reconnaissance..., mais notre voix fait long feu pour achever: du désir. Car le désir, si Freud dit vrai de l'inconscient et si l'analyse est nécessaire, ne se saisit que dans l'interprétation. Mais reprenons; l'élaboration du rêve est nourrie par le désir; pourquoi notre voix défaille-t-elle à achever, de reconnaissance, comme si le second mot s'éteignait qui, tout à l'heure le premier, résorbait l'autre dans sa lumière."* Si vous passez sur la façon extrêmement élégante dont s'est écrit, qu'est-ce que Lacan dit là? Il reprend l'expression de la reconnaissance du désir en se montrant lui-même - il se met en scène - en train d'écrire cette expression, et comme ne pouvant plus, au point où il en est, l'écrire. Lui-même dit que sa voix défaille à ajouter le mot de reconnaissance après celui de désir. Le désir de... mais sa voix défaille à ajouter le mot de reconnaissance. On peut dire que cette page 623 des *Ecrits* devrait être imprimée en lettres phosphorescentes, car c'est bien de cela dont il s'agit: quand un mot s'éclaire, il y en a un autre qui s'éteint. Ce n'est pas par hasard si Lacan prend précisément cette métaphore du *fading*.

Au fond, en 58, Lacan en termine avec tout un pan de son élaboration qui est le sien depuis cinq ans, et même au-delà, puisque, depuis l'après-guerre, il n'avait à la bouche que cette expression de reconnaissance du désir et du désir de reconnaissance. Même avant la guerre, c'est autour de ça, bien sûr, qu'il tournait. Ce sont donc les années 36-58 qui s'achèvent sur cette page. Vous voyez que ce n'était pas rhétorique de la part de Lacan que de parler de ses avancées. Son enseignement est fait de ces constructions et destructions continuelles. Il faut ce temps-là, 36-58, pour que se déclare de façon explicite l'antinomie des lois de la parole et des lois du langage. La position des lois du langage a déjà vocation, quand Lacan la produit, à démolir les lois de la parole, ou en tout cas leur incidence prévalente dans la structure du champ freudien. Et pour qu'il tire cette conséquence, il faut attendre encore combien de temps? "L'instance de la lettre" est de 1957, et le texte que je vous cite, "La direction de la cure", de 1958. Il faut donc attendre un an pour qu'il tire jusqu'au bout les conséquences de la chose. C'est là qu'il ne faut pas oublier, quand nous parlons de Lacan et surtout de son premier enseignement - tout cela se passe sur cinq ou sept ans -, qu'il n'arrête pas de mettre un pas devant l'autre. C'est nous, après, qui prenons ça comme une Bible, que ça n'est pas.

Je crois que j'ai quand même réussi à commencer ce cours de cette année, en vous montrant un autre relief de l'enseignement de Lacan, un autre relief que celui dont nous avons tendance à nous laisser bercer. Je continuerai dans cette veine la semaine prochaine.

IV

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 9 DECEMBRE 1981

Il faut avouer que, par rapport à ce relief que je restitue, on a le sentiment que l'enseignement de Lacan avait été abrasé dans l'audition publique, qu'il avait fait l'objet d'un nivellement. Lorsqu'on évoque cet enseignement, il semble qu'on s'imagine qu'il s'agit d'une autoroute que l'on peut parcourir en ligne droite et à grande vitesse. J'essaye, pour ma part, de vous y amener au contraire par des chemins de montagne. Je n'ai pas du tout le sentiment qu'il y a là une plaine mais au contraire une montagne, et qu'il faut retrouver ses pics aussi bien que ses cols, c'est-à-dire restituer à cet enseignement sa difficulté authentique, qui n'est pas une difficulté de prime abord, au sens où ça serait difficile à lire, mais qui est de reconstituer ce qui a fait question pour Lacan lui-même et qu'il ne nous donne pas de façon explicite. En tout cas, il y consacre beaucoup moins de temps qu'au reste. Son style n'est pas un style foncièrement interrogatif mais un style assertif, et dissimule par là-même ses propres ruptures et ses propres escarpements à l'entente commune.

La dernière fois, j'ai surpris en soulignant d'abord l'opposition, formulée par Lacan au détour d'un écrit, du signifiant et de la structure, ce qui va évidemment contre la présentation qu'il donne du concept de structure dans le *Séminaire III*. J'ai aussi surtout surpris en marquant la rupture massive que constitue l'abandon par Lacan de la place centrale faite au désir de reconnaissance et à la reconnaissance du désir en 1958. Il ne s'agit évidemment pas de s'imaginer que nous sommes quittes avec le désir de reconnaissance. L'expérience analytique, dans sa phénoménologie même immédiate, suffit à présentifier l'importance explicite que peut prendre le désir de reconnaissance. Nous ne l'avons pas définitivement rayé de la carte.

Ce que j'ai souligné, c'est que Lacan est revenu d'une façon appuyée sur la thèse qui domine ses premières années d'enseignement et selon laquelle tout désir est dominé par le désir de reconnaissance. A l'horizon de cette conception, il y a ce qu'il situe comme le terme de l'analyse, qui serait une parole qui apaise, une parole qui scelle un accord. Tandis que l'imaginaire est le règne de la guerre et de la rivalité, le sujet, avec une psychanalyse fonctionnant dans le symbolique, aurait la chance d'obtenir ce qu'il faut bien appeler une réconciliation - non pas une sédation ou une tranquillisation mais bien une réconciliation symbolique. Il faut voir que c'est diamétralement opposé à l'accent que Lacan a pu mettre sur la fonction symbolique dans les nombreuses dernières années de son enseignement, quand celle-ci s'est trouvée située comme une sorte de parasite du vivant qui supporte l'être parlant et l'être parlé - un parasite qui le ronge.

L'accent est donc tout différent dans le premier enseignement de Lacan, et il peut suffire là, de prendre un exemple dans le *Séminaire I*, page 193: *"Chaque*

fois que le sujet s'appréhende comme forme et comme moi, chaque fois qu'il se constitue dans son statut, dans sa stature, dans sa statique, son désir se projette au dehors. D'où s'ensuit l'impossibilité de toute coexistence humaine." Chaque fois que le sujet s'appréhende dans l'imaginaire, il n'y a pas de coexistence humaine possible. C'est la thèse hégélienne de la lutte de pur prestige resituée dans la psychanalyse. Et Lacan ajoute: *"Mais, Dieu merci, le sujet est dans le monde du symbole,* [la fonction symbolique fait là l'objet d'un *Dieu merci:* heureusement qu'il y a la fonction symbolique] *c'est-à-dire dans un monde d'autres qui parlent. C'est pourquoi son désir est susceptible de la médiation de la reconnaissance."* Vous voyez que les choses sont très précises, et même rustres: d'un côté la rivalité imaginaire, et de l'autre la reconnaissance symbolique par le biais de la médiation du psychanalyste. C'est ce qui a fait la tonalité humaniste du premier enseignement de Lacan, et aussi cette erreur sur sa personne qui a pu être celle des philosophes phénoménologues de cette époque. Son enseignement se trouvait de prime abord consonner avec l'humanisme phénoménologique de l'époque.

Il faut, bien sûr, réserver ce terme de médiation qui est susceptible de différentes lectures au cours du temps. En effet, Lacan dit aussi que l'analyste est un moyen, ou, accentué autrement, que c'est un instrument de l'analyse, voire un instrument de son patient. Se trouve déjà par là préparée la thèse de Lacan sur le désir de l'analyste, même si cette formule est tout à fait absente dans le premier temps de son enseignement. Elle est absente parce qu'il n'a jamais été question pour Lacan qu'une analyse puisse servir à reconnaître le désir de l'analyste. Ce serait une corruption de cette notion que de dire que l'analyste aurait à faire reconnaître son désir de l'analyste dans une analyse. Il y a actuellement des analystes qui s'imaginent cela, à savoir que chaque analyse vérifie chez eux le désir qu'ils auraient de l'analyste. La théorie lacanienne du désir de l'analyste suppose au contraire annulée la place centrale du désir de reconnaissance. Ces deux théories ne sont pas compatibles.

D'autre part, on ne peut dire que *le* désir de l'analyste, on ne peut pas dire qu'on aurait *son* désir d'analyste. Ce n'est pas susceptible d'être assumé en personne, puisqu'il s'agit d'un désir relativement standard, qui répond précisément à une forme de médiation, par quoi l'analyste assume de fonctionner comme moyen du désir du sujet. Ca suppose précisément que son désir, en tant qu'il fonctionne ainsi, n'ait pas du tout la même structure que le désir du patient. Sur quoi achoppe la théorie de la reconnaissance du désir? Elle achoppe sur la réciprocité qu'elle devrait entraîner. La théorie de la reconnaissance suppose que les opérations que fait l'un, l'autre les fait aussi, alors qu'on peut situer comme prolégomène à toute théorie possible de la psychanalyse, le fait qu'elle doit rendre compte de la dissymétrie de la situation analytique. Il me semble que l'on peut poser qu'on sort de l'épure de la psychanalyse dès lors qu'on remet en cause cette dissymétrie. Si nous voulons recenser les donner à partir desquelles on peut articuler et construire ce qu'on appelle la théorie analytique, il est évident qu'il faut mettre au premier rang de ces données la dissymétrie de la situation. Si on renonce à ça, il me semble que l'on sort de la psychanalyse à proprement parler.

Cette théorie de la reconnaissance du désir a évidemment des trous, puisqu'elle comporte normalement la réciprocité des opérations et qu'elle doit en même temps spécifier que le psychanalyste ne fait pas la même opération que le sujet en analyse. D'où, à cette époque, la formulation comme quoi

l'analyste s'annule sur le plan imaginaire. Il s'annule sur le plan imaginaire parce qu'il doit être capable de délivrer la parole de reconnaissance, c'est-à-dire celle qui peut sceller l'accord symbolique.

Il faut dire que ça va loin, cet accord symbolique, puisque l'exemple qu'en donne Lacan, c'est le *Tu es ma femme*, ou le *Tu es mon maître*, par quoi le sujet peut s'assumer, si l'autre l'accepte pour tel, comme l'époux ou comme l'élève. Par le fait de décerner à l'autre cette qualité, il trouve en retour son identité d'époux ou d'élève. Il faut voir que cette formule a eu une grande vogue. Elle a l'air d'impliquer que quelque chose comme la différence des sexes pourrait au fond se trouver pacifiée par le symbolique. C'est bien, après tout, l'objectif de la cérémonie du mariage, que celui de prescrire dans un discours un accord symbolique entre les sexes, une harmonie produite par le symbolique. Il est évident que l'accent porté sur cette formule du *Tu es ma femme* n'est pas du tout congruent avec ce que Lacan mettra ensuite au premier plan, à savoir l'absence de rapport sexuel dans le symbolique. Il n'y a aucun rapport sexuel qu'un *Tu es ma femme* puisse surmonter. Si vous relisez le premier enseignement de Lacan, vous voyez que sa tonalité laisse entendre que par le biais d'une parole de ce type, non seulement le sujet peut se réconcilier avec son désir, mais qu'il peut même se réconcilier avec l'autre sexe. Le *Tu es ma femme* est une sorte de formule symbolique du rapport sexuel. C'est tout à fait différent que de situer ça comme le bouche-trou de l'absence de rapport sexuel.

Reprenons, pendant deux ou trois séances, la lecture minutieuse de quelques phrases de Lacan afin de redonner son relief à son enseignement - le relief, bien entendu, il l'a, mais il s'agit de le lui redonner par rapport à l'audition commune - et voyons un peu ce qui se passe entre le moment où il y a la prévalence de cette théorie de la reconnaissance du désir et le moment où Lacan renie explicitement la prévalence de cette théorie dans la page des *Ecrits* que je vous ai citée la dernière fois.

Ce qui est sensible dans les premiers moments de cette théorie du désir, telle que vous la trouvez aussi bien dans le rapport de Rome que dans le *Séminaire I*, c'est une absence qui crève les yeux, pour autant qu'une absence puisse crever les yeux, puisqu'il est évidemment toujours plus difficile, même si les choses qu'il y a sont plus importantes, de voir les choses qu'il n'y a pas que les choses qu'il y a - c'est d'ailleurs le problème que Lacan lui-même souligne dans le *Séminaire III*, quand il a à conduire ses auditeurs vers le manque d'un signifiant, manque qui est spécialement difficile à faire saisir, sinon qu'en cernant les entours d'un trou, qu'en faisant converger un certain nombre de signes, de pistes vers ce manque - ce qui crève les yeux donc, c'est une absence qui est cependant assez massive pour qu'il suffise de la souligner afin qu'elle fasse preuve, à savoir qu'il n'est pas question du phallus dans tout ce premier enseignement de Lacan. Vous avez une théorie du désir tout à fait articulée sans que la fonction phallique soit située par rapport à ce désir. Ca ne viendra qu'un peu plus tard.

Vous avez quoi? Vous avez une théorie du désir qui est abordée par trois voies principales et qu'il faut un peu déconnecter, séparer, pour réveiller notre lecture. Vous avez d'abord le désir comme désir de reconnaissance, dominant tout désir et devant trouver sa solution dans la pratique analytique par la voie de la médiation que supporte le psychanalyste. Deuxièmement, Lacan se trouve obligé de rendre compte d'une donnée du désir qui est fondée dans l'enseignement de Freud et qui est que le désir inconscient est inextinguible.

Lacan en rend compte en posant que tant qu'il n'est pas reconnu, le désir est indestructible. Il articule donc cette donnée sur la notion qu'il a du désir de reconnaissance, avec le paradoxe qui y est impliqué, puisque ça suppose que si le désir est reconnu, il s'éteint. Ca le conduit à articuler le désir sur le signifiant: seule la chaîne signifiante, avec ses possibilités de conservation indéfinie des éléments signifiants, peut rendre compte du désir comme inextinguible. Le désir comme désir de reconnaissance renvoie à la fonction de la parole, tandis que le désir comme inextinguible trouve sa place dans le champ du langage, dans la chaîne signifiante comme telle, indépendamment de la parole.

Troisièmement, vous avez l'articulation du désir au registre imaginaire, et précisément au narcissisme. Vous savez que Lacan a recentré la théorie freudienne en rectifiant d'abord un point extrêmement précis, qui est la prévalence qui avait été donnée, par les plus importants des postfreudiens, au dernier enseignement de Freud, spécialement au *Moi et le ça*, dont ils avaient fait le point à partir duquel relire, réécrire, structurer, homogénéiser toute la théorie de Freud. Hartmann et d'autres ont fait élection d'un point précis de la théorie de Freud, à savoir la seconde topique avec spécialement *Le Moi et le ça*, et ils ont fait passer tout le reste de la théorie sur ce lit-là, avec certains endroits qu'il faut couper, d'autres qu'il faut tirer - vous connaissez ce mécanisme lorsque le lit n'est pas tout à fait aux mesures.

Si on voulait mettre en parallèle ce que Lacan, lui, a choisi comme décisif, au moins au moment du rapport de Rome - mais ce point continue de dominer l'ensemble de son travail, avec ses références aux premiers textes freudiens de la *Science des rêves*, de la *Psychopathologie de la vie quotidienne* et du *Mot d'esprit*, cette trilogie qu'il ne se lasse pas de répéter comme telle au cours de son enseignement et à laquelle il renvoie ses auditeurs - si on voulait donc opposer Hartmann et Lacan, comme on opposait Corneille et Racine, il faudrait dire que Hartmann commence par la fin de l'oeuvre freudienne et que Lacan, lui, commence par le début.

Le point stratégique pour Lacan, c'est de rectifier la compréhension que les postfreudiens ont pu avoir du statut du moi. Et comment est-ce qu'il rectifie ce point crucial? Comment est-ce qu'il sort le moi de la théorie adaptative de Hartmann qui fait avant tout du moi une fonction d'adaptation à la réalité? - par quoi, d'ailleurs, il se trouve en symbiose avec le sujet de la psychologie générale. C'est en raccordant au moi la fonction dégagée par Freud dans l'*Introduction au narcissisme*, texte de Freud systématiquement oublié et ignoré par les hartmanniens. Autrement dit, Lacan attaque le point précis du statut du moi en le resituant à partir de l'*Introduction au narcissisme*, et en plus, par une opération supplémentaire, en rendant compte du narcissisme à partir du "Stade du miroir". Il faut cette suite d'opérations pour ouvrir le champ de son enseignement. Lacan a donc considéré, et à juste titre, que ce qui était passé à l'as par Hartmann et les autres dans la théorie du moi qu'ils voulaient prévalente, c'est la théorie du narcissisme. Ils ont fait une théorie du moi en oubliant quasiment la théorie du narcissisme, et Lacan se vante d'avoir redonné sa place centrale à cette théorie à partir de la relation spéculaire, de la relation au miroir, avec cette prééminence, dans la théorie analytique et dans l'expérience, qui consiste à considérer que toute la fantasmatisation qui se dégage de la phénoménologie de l'expérience analytique - et qui, il faut le dire, a passionné dans les premiers temps de l'analyse: toutes ces moires de la

relation imaginaire, toutes ces mères dévorantes, tous ces échanges de formes, toutes ces mutations de consistance, tous ces émois corporels - est en fait subordonnée à la relation spéculaire.

C'est là Lacan-Hercule nettoyant les écuries d'Augias de la littérature psychanalytique, c'est là la valeur, comme il le disait, de balayette du "Stade du miroir". La balayette du "Stade du miroir", ça consiste à prendre tout ce qui est fantasmatisation de l'expérience analytique et de ranger tout ça dans la rubrique de la relation spéculaire. Lacan pose que tout ce registre est dominé par la relation spéculaire, de la même façon qu'il pose que tout désir est dominé par le désir de reconnaissance - ce qui est une énorme simplification, mais qui a, quelles que soient les critiques que lui-même va porter sur cette notion, le bénéfice de pouvoir dire déjà *le* désir. On a une simplification, un désir au singulier: *le* désir de reconnaissance. Il faudra après, bien sûr, lui faire une petite ablation, mais il restera ce gain du désir au singulier, dans quoi nous, nous nageons sans même nous rendre compte de ce que ça représente d'inouï.

Lacan réalise donc cette opération de simplification sur la fantasmatisation en mettant celle-ci dans le sac de la relation spéculaire. Il effectue là un énorme déblayage qui va le mettre d'emblée en conflit avec la communauté psychanalytique. Nous ne pouvons évidemment pas réduire ce qui s'est produit dans sa vie au simple hasard. Il faut voir que ces conflits étaient rendus inévitables par sa position théorique et que cette théorie habillait une position subjective. Le désir au singulier et la réduction de la fantasmatisation à la relation spéculaire le mettaient en conflit ouvert avec tout ce qui avait pu s'écrire depuis Freud.

Qu'est-ce qu'elle implique, cette réduction de la fantasmatisation à son fondement dans la relation spéculaire? C'est ce que vous trouvez exprimé dans le schéma bien connu de Lacan, le schéma à quatre coins, où vous avez tout ce qui serait de l'ordre imaginaire et fantasmatique réduit au rapport entre *a* et *a'*. Ce petit *a* et ce petit *a'*, c'est un coup extraordinaire, puisque ça balaie, d'un seul coup et d'un seul, tout ce qui faisait le fond de la littérature analytique. Tout ce qui est de l'ordre fantasmatique peut être purement et simplement dérivé de la relation *a* - *a'*, de la forme corporelle avec son reflet. Ce schéma bien connu suppose toute cette théorie.

Schéma 1

S	***a'***
a	**A**

Si nous avions à situer le désir sur ce schéma, nous devrions le situer à deux places distinctes. D'un côté il y a le désir de reconnaissance qui est en attente de sa médiation et qui serait à situer sur le vecteur A - S, sur le vecteur symbolique. De l'autre côté nous avons le désir en tant que captivé par l'image et qui est à situé sur le vecteur *a - a'*. Le désir est pris dans la relation spéculaire, il y est en quelque sorte foncièrement aliéné, avant qu'il trouve sa voie de reconnaissance symbolique. L'image spéculaire, à cette date, pour Lacan, est ce qui est le principe commun de tous les objets du désir. C'est ce qu'il écrit dans "La chose freudienne", page 427. Il parle de l'image du corps propre, dont il dit qu'elle est représentée par mon semblable - c'est toujours le principe du "Stade du miroir" - et qu'elle *"vient à lier au désir de l'autre tous les objets de mes désirs"*. C'est bien l'image spéculaire qui permet de dire *tous les objets de mon désir*, et dès lors que cette image est aussi bien l'image de l'autre, elle soude au désir de l'autre tous ces objets. Elle est là, si je puis dire, le principe de communauté, le plus petit dénominateur commun des objets du désir, dénominateur commun qui plus tard sera le phallus en rapport avec les objets *a*. Vous savez qu'à ce moment-là Lacan écrira petit *a* sur *moins-phi* pour marquer que tous les objets *a* sont en fait supportés par la castration. Mais à cette date, ce qui est le principe commun des objets du désir, c'est l'image de l'autre, l'image spéculaire, et ceci au point que Lacan formule, page 427, ce principe qui ne sera plus tenable par la suite, à savoir que *"le narcissisme enveloppe toutes les formes du désir"*.

Dans les textes de cette époque, il y a une tension entre la définition du désir à partir du narcissisme et la définition du désir à partir du registre symbolique. Entre ces deux repérages, la synthèse est malaisée. Ce n'est pas seulement quelque chose que l'on trouve au détour d'un texte et qui serait venu là comme ça. Lisez par exemple l'analyse que Lacan fait de "L'homme aux rats" dans le rapport de Rome - analyse qui garde pour nous sa valeur structurale - et où il souligne que le sujet a quelques repères, quelques repères signifiants dans la petite mythologie qu'il a été capable d'élaborer, et qui sont le père mort et la dame de ses pensées. Le repérage que donne Lacan est tout à fait conforme à ce que Freud met en valeur et il garde toute sa valeur structurale, mais regardez comment il en parle dans le rapport de Rome. Il en parle comme de ces *"symboles mortifères qui lient [...] le sujet à la fois à son père mort et à la dame idéalisée"*. Mais qu'est-ce qu'il dit exactement? - car j'ai sauté précisément un mot après le verbe *lier*. Il dit exactement: *"qui lient narcissiquement le sujet"*. Autrement dit, ce qui compte pour lui dans l'articulation du sujet à ces deux symboles où son désir est pris et retenu, c'est que ce soit une liaison narcissique. Cette liaison narcissique n'est évidemment pas du tout un terme qu'il pourra maintenir dans la suite de son élaboration. Plus tard, il reconnaîtra là la prégnance de la jouissance, mais ici, à cette époque, on a seulement le joint narcissique. C'est à la page 302 des *Ecrits* que vous trouvez ce *narcissiquement*, cet adverbe qui devrait sauter aux yeux.

Je vous propose encore une autre référence qui est d'une année après, dans "Variantes de la cure-type", page 354, où Lacan évoque également l'ombre du père et l'idéal de la dame comme un couple d'images narcissiques. Il y parle de *"la trame des fantasmes où se conjoignent, en un couple d'images narcissiques, l'ombre de son père mort et l'idéal de la dame de ses pensées"*. Même quand il y a ce que dès le rapport de Rome Lacan appelle des symboles, des symboles en tant qu'ils tiennent captif le désir du sujet, il les rapporte

aussitôt, presque automatiquement, à la fonction narcissique. Il faut bien dire que ce n'est pas immédiat que la dame idéalisée et le père mort soient des images narcissiques du sujet, mais c'est une traduction presque automatique pour Lacan quand il y a capture du désir.

Cette prévalence de l'image, vous la retrouvez aussi bien, si vous savez le lire et la repérer, dans le *Séminaire I*. L'image y apparaît prévalente dans la capture du désir. C'est au point que Lacan va même jusqu'à qualifier le transfert, dans son registre imaginaire, à partir de cette image: *"Dans l'analyse, le point où se focalise l'identification du sujet au niveau de l'image narcissique est ce qu'on appelle le transfert."* Bien entendu, il se corrige en disant que ce n'est pas la dimension symbolique du transfert, mais enfin... Donc, de la même façon que nous sommes amenés, si nous essayons d'inclure le désir dans le schéma de Lacan, à le situer sur chacun des deux vecteurs qui se croisent, nous avons le transfert en tant qu'articulé à l'image narcissique et le transfert en tant que fonction symbolique. Le désir est repéré à la fois sur ces deux registres. Le chapitre XIV de ce *Séminaire I*, que j'ai appelé "Les fluctuations de la libido", est tout entier constitué à partir de ce statut proprement imaginaire du désir.

Nous sommes évidemment dans un tout autre repérage lorsqu'il s'agit de rendre compte du point 2, c'est-à-dire du désir comme inextinguible. Dans le repérage imaginaire, nous n'avons pas de quoi rendre compte de cette donnée freudienne du désir inextinguible. J'imagine donc que ce qui a embêté Lacan cette année-là, c'est d'un côté de faire marcher ce désir sur le registre imaginaire, et de devoir de l'autre côté le faire marcher sur le registre symbolique. Si on lit les choses comme ça, on s'aperçoit que la continuité de cet enseignement est fait de passages très rapides d'un versant à l'autre, avec évidemment des efforts pour les nouer, mais qui n'empêchent pas - c'est mon sentiment - que ce qui continue dans son enseignement cette année-là, c'est que ces deux parties ne s'accordent pas tout à fait.

Pour rendre compte de cette donnée du désir comme inextinguible, Lacan n'a évidemment pas l'imbécillité épaisse d'un commentateur anglo-saxon de Freud. Il se rend bien compte que toute la description freudienne du désir et de la pulsion est incompatible avec aucune fonction organique. Toutes les fonctions organiques trouvent leur satisfaction, moyennant quoi il y a une stase. On ne peut pas dire que la soif et la faim sont inextinguibles, même s'il y a là, à l'occasion, de la mythologie, comme la soif du malheureux Tantale à qui on ne cesse pas de refuser cette satisfaction élémentaire. Nous avons, au contraire, une très grande congruence entre la prévalence du signifiant dans l'enseignement de Lacan et l'exigence de rendre compte du caractère inextinguible du désir. C'est seulement la conception que Lacan a de la chaîne signifiante qui permet de concevoir la persistance indestructible du désir inconscient. Il y a quelques variations là-dessus dans ses formulations, mais ça reste le principe de base.

C'est même déjà ce qui fonde la fonction de l'écriture dans cet enseignement. De la même façon que la reconnaissance du désir impose le registre de la parole, le désir comme inextinguible impose déjà de se fier à une écriture dans sa matérialité propre et comme telle ineffaçable. Si vous prenez par exemple "La psychanalyse et son enseignement", vous voyez que Lacan, d'un côté, pose qu'il faut la notion d'un texte, sans lequel le désir qui y est convoyé ne serait pas indestructible. Pour fonder le caractère indestructible du

désir, il faut le support du texte, de l'écriture, de la matérialité de la chaîne signifiante. Et puis, d'un autre côté, quelques pages plus loin, vous avez que *"l'autre est une image plus essentielle au désir du vivant que le vivant lui-même"*, c'est-à-dire le rappel que le désir est coordonné à l'image de l'autre. Vous avez donc une théorie du désir qui est en partie double: d'un côté le désir articulé à la chaîne signifiante, et de l'autre côté le désir articulé à l'image de l'autre.

Il est sensible que par rapport aux recherches que Lacan mène à ce moment, il y a une double rupture qui se produit. La première, c'est la prévalence du phallus par rapport au désir, qui fait du phallus l'objet privilégié du désir, et qui rentre en conflit avec deux positions antérieures, la première étant que ce n'est pas la reconnaissance qui apparaît comme objet privilégié mais le phallus, et la seconde étant que ce n'est plus l'image narcissique qui apparaît comme le pôle et le support du désir, mais encore le phallus. Le phallus va supplanter, dans la théorie, l'image narcissique comme principe d'unification et de liaison des objets du désir.

Nous sommes maintenant accoutumés à tous ces franchissements, mais il faut pourtant s'apercevoir qu'ils sont le résultat de connexions et de déconnexions extrêmement délicates, d'emboîtements qui ne vont pas du tout de soi. Ce qui est d'abord sensible dans tout ce qu'on a opposé à Lacan quand on a commencé de polémiquer avec lui, c'est qu'on a polémiqué intégralement dans ses termes à lui, c'est-à-dire que ce qu'on a pu mettre en question de son enseignement n'était rien par rapport à ce qu'on reprenait de son enseignement. Je ne sais pas si je suis clair. Je veux dire qu'il suffit de se placer convenablement par rapport à cette polémique, pour s'apercevoir qu'elle n'a fait qu'accréditer l'enseignement de Lacan dans l'opinion. Le désir au singulier, le sujet, la prévalence du phallus sont autant de termes qui ne vont pas du tout de soi, qui n'allaient pas du tout de soi pour le premier Lacan, mais qui, ensuite, ont fait le tissu même de la soit-disante polémique contre lui. Elle conduisait exactement à l'envers de son intention, soit d'accréditer cet enseignement. C'est pour cela que ça fait encore pour nous actuellement l'horizon indépassable de notre travail.

A partir de là, on peut comprendre, rien qu'en lisant les *Ecrits*, la coupure qu'introduit "L'instance de la lettre". Je n'étais pas des auditeurs de Lacan à cette époque, je ne peux donc pas témoigner de l'effet produit par cet écrit, mais je peux quand même le reconstituer. J'imagine que "L'instance de la lettre" a donné le sentiment d'un serrage vraiment définitif de l'enseignement de Lacan, puisque, après le rapport de Rome, beaucoup de voies étaient encore possibles. On aurait pu voir, par exemple, s'accentuer la prévalence de l'imaginaire. Avec "L'instance de la lettre", les auditeurs pouvaient donc penser avoir le point ferme, archimédien, à partir duquel on pouvait reconsidérer tout cet enseignement.

Qu'est-ce que nous avons dans "L'instance de la lettre" de ce point de vue? Nous avons d'abord une théorie du désir où Lacan ne met plus du tout au premier plan le désir de reconnaissance. Mais ce n'est cependant pas encore annulé - il faudra un an pour que Lacan tire les conséquences de sa propre démarche. Par contre, ce qui est vraiment au premier plan, c'est le désir comme supporté par l'articulation signifiante. Autrement dit, toute la problématique de l'articulation imaginaire du désir est repoussée sur un second plan, et c'est cette formule que Lacan continuera de valider au cours de son

enseignement. Il ne remettra pas en cause que le désir est une métonymie. C'est acquis à ce moment-là, à cette date.

Pour donner cette définition du désir, il faut, bien sûr, que tout ce qui est de l'ordre de l'articulation imaginaire soit passé au second plan. Vous savez que Lacan, dans "L'instance de la lettre", commence par dire que les énigmes du désir s'expliquent par sa prise dans les rails de la métonymie de la chaîne signifiante, c'est-à-dire par le renvoi constant d'un signifiant à l'autre. Ce qui est présent, c'est déjà que le signifiant ne vaut que pour un autre et que le désir est pris dans ses rails. A la fin du texte, vous avez non seulement que le désir est pris dans une métonymie, mais qu'il est comme tel une métonymie. On retrouve, là encore, toujours les mêmes termes: l'indestructibilité du désir inconscient s'explique par cette métonymie et la persévération de la mémoire inconsciente. C'est cela qui est vraiment au premier plan.

Ensuite, à la place de l'articulation du désir au registre imaginaire, vous avez l'articulation du désir au phallus, avec le paradoxe que ça comporte, celui d'avoir le désir métonymique et de lui constituer néanmoins un objet privilégié. Il y a cette tension dans l'enseignement de Lacan: d'un côté le désir est toujours désir d'autre chose, de l'autre côté il est foncièrement, et avant tout, désir du phallus. Un grand nombre des formules paradoxales que Lacan délivrera sur le phallus au cours des années, viennent de ce paradoxe. Il essayera beaucoup de formulations diverses pour articuler ce paradoxe de la métonymie du désir et cette donnée du désir ayant un objet prévalent. Là encore, je ne fais que balayer d'assez loin l'imbrication extrême de tous ces concepts.

Il reste une trace montrant que Lacan ne s'est pas débarrassé totalement du désir de reconnaissance dans ce texte, lorsqu'il évoque l'Autre comme *"l'au-delà où se nouent la reconnaissance du désir et le désir de reconnaissance"*. C'est là ce qui reste de ce qui a quand même occupé les quatre premières années de son enseignement. Il faudra encore attendre un an après "L'instance de la lettre" pour que Lacan tire les conséquences des éléments qu'il a là rassemblés, pour que cette reconnaissance du désir ou ce désir de reconnaissance lui paraisse foncièrement incompatible avec le désir comme métonymie, et même, à vrai dire, incompatible avec l'expérience analytique et la théorie de Freud.

C'est incompatible, mais il faut voir comment, dans quel sens. Qu'est-ce que c'est que le sujet de la reconnaissance? Qu'est-ce que le sujet qui doit être reconnu? C'est non seulement un sujet content d'être reconnu - cette reconnaissance est bien une satisfaction - mais c'est aussi un sujet qui a trouvé son identité. Sur le ticket d'entrée de la psychanalyse, Lacan ne mettait pas du tout la destitution subjective, il mettait l'institution subjective: *Venez chez moi, je vous reconnaîtrai!* Une fois que c'est dit clairement, sobrement, on voit bien que ce sujet de la reconnaissance peut être tout sauf un sujet barré. C'est pour cela que dans cette entreprise d'un antinivellement de l'enseignement de Lacan, dans l'entreprise de réveiller le relief de cet enseignement, j'ai choisi de souligner ce passage de part et d'autre de la théorie du désir, à savoir que la théorie du sujet comme barré est strictement dépendante de la négation de la théorie du désir comme reconnaissance.

Je sais évidemment quelle sera une des conséquences de ce que je raconte ici. Ca s'était déjà produit il y a deux ans, quand j'avais mis l'accent sur le déplacement qu'avait subi l'enseignement de Lacan, à savoir que l'on était

passé d'une certaine exaltation des fonctions de la parole à sa dépréciation dans les dernières années. J'avais donc souligné ça et, du coup, il y eut quelqu'un qui fit un séminaire pour revenir au premier Lacan, quelqu'un qui avait eu des démêlés malheureux avec Lacan ces années-là, et qui ne demandait qu'à revenir au premier Lacan contre le dernier. Si vous voulez être aujourd'hui original dans la psychanalyse, vous pouvez mettre au premier plan la reconnaissance du désir, expliquer qu'avec ça Lacan était vraiment sur une piste essentielle, et que, à une certaine date, il s'est fourvoyé en reniant son intuition de départ. D'ailleurs, l'élaboration théorique qui va suivre la mort de Lacan, va consister à choisir dans cet enseignement l'endroit où l'on se trouve le plus à l'aise. Ca se produira pour lui comme ça s'est produit pour Freud: on choisit la partie dominante de l'enseignement pour s'y établir.

Ca a été vrai pour Kant également. Vous avez un livre très amusant d'un philosophe qui enseigne au Collège de France et qui s'appelle Villemin. Ce livre, qui s'intitule *L'Héritage kantien*, démontre que les grands disciples de Kant avaient chacun accentué une des trois parties de la *Critique de la raison pure*, et que tout le mouvement postkantien consistait à avoir privilégié l'esthétique ou la dialectique ou l'analytique. Tout l'hégélianisme venait donc de la fin de la *Critique de la raison pure*. Cohen, l'école de Malbourg, venait du milieu de la *Critique de la raison pure*, et Heidegger du début. C'était très joli de montrer ainsi plus d'un siècle de réflexion kantienne issu de cet accent porté sur une partie ou une autre de l'ouvrage princeps de Kant.

Il est donc évident que je connais les dangers de cette présentation que je fais. Il y en a plein à qui cette théorie de la reconnaissance du désir paraît plus sympathique. Elle est humaniste, elle promet à la fin l'identité du sujet à lui-même, et elle met l'analyste dans un rôle de médiateur, non pas tout de même compatissant, mais comme devant accoucher le sujet de la vérité de son désir. Beaucoup sont évidemment susceptibles de regretter cette tonalité-là. Il faut donc vraiment conseiller à Maud Mannoni de relire le Lacan de cette première époque. Puisqu'elle considère que Lacan a manqué à la psychanalyse à partir de 1963, elle a vraiment une théorie à sa disposition jusqu'en 57.

Le moment précis où Lacan tire les conséquences de la position du désir comme métonymique, c'est-à-dire dans "La direction de la cure", c'est le même moment où émerge la position du sujet comme barré. C'est simultané. C'est là que lui apparaît que la problématique du désir ne passe pas par la reconnaissance, et c'est là qu'il formule en toutes lettres cette opposition: *"Le désir n'a pas à être reconnu mais interprété."* Cette phrase, pour voir son poids, il faut évidemment être passé par ce que je vous ai évoqué avant, à savoir que c'est une phrase de Lacan contre Lacan. Il lui apparaît que le sujet du désir - je dis *le sujet* -, loin de pouvoir être reconnu, est au contraire dans le désir foncièrement occulté.

Si vous avez cette clef que je vous donne pour la lecture de Lacan - le premier effet que j'en attends étant que vous relisiez autrement son enseignement -, vous vous apercevrez que tout un pan de "La direction de la cure" est du Lacan contre Lacan. Vous voyez maintenant ce que peut comporter le fait que Lacan formule que *"le désir du rêve n'est pas assumé par le sujet qui dit* je *dans sa parole."* Le sujet de la reconnaissance n'est pas autre chose que le sujet qui dit *je* dans sa parole, puisque la reconnaissance se situe dans la fonction de la parole. Lorsque Lacan écrit que *"le sujet ne peut recevoir d'une parole l'absolution qui le rendrait à son désir"*, à qui dit-il ça?

Il ne dit pas ça à son auditoire mais à lui-même. Ca nous révèle quel était l'horizon de sa doctrine jusqu'à cette date, ce que comportait ce fameux accord symbolique qui tamponnerait la fin d'une analyse. Lacan rêvait de ça, d'une absolution par la parole qui rende le sujet à son désir dont il est séparé, comme si la fin de l'analyse pouvait être - il le formule encore dans "L'instance de la lettre" - une fin de réconciliation et d'accord.

C'est donc en ce point que Lacan assume ce qui est inouï dans la psychanalyse, à savoir de considérer que structurellement le sujet est séparé de son désir. Lacan rompt avec ce qui est rémanent chez Freud du rêve de réconcilier le sujet avec son désir. C'est à partir de ce moment-là qu'il est question, je ne dirai pas d'une autre psychanalyse, mais d'une limite qui est apportée à l'utopie psychanalytique. Heureusement, personne n'y a rien compris. On a mis sept ans pour foutre Lacan à la porte une nouvelle fois. C'est là le bénéfice qu'il avait à s'expliquer sans se faire comprendre.

Ce que comporte "La direction de la cure" est déjà à tomber à la renverse, mais c'est pourtant aussi à cette date-là que le désir et la demande apparaissent dans leur conjonction, et donnent lieu à une problématique supposant que la problématique de la reconnaissance soit exclue. Ca restera la position de Lacan. Le désir, c'est l'impossibilité même de la parole qui rendrait le sujet à son désir. Le désir est justement l'impossibilité de la reconnaissance du désir. C'est pourquoi Lacan n'a jamais pensé qu'on pouvait tout dire, n'a jamais pensé qu'il y avait le signifiant sans reste. Il l'a peut-être pensé à une époque mais ce n'est pas sa thèse foncière. Quand il écrit dans *L'Etourdit* que l'impossible à dire est ce autour de quoi tourne la pratique analytique, c'est déjà une position qui est intégralement fondée dans "La direction de la cure". C'est à partir de là que nous avons authentiquement la théorie du désir chez Lacan. Lorsque ce désir est articulé à la reconnaissance, c'est un désir qui pourrait être rendu au sujet, un désir où il pourrait en quelque sorte s'y reconnaître comme sujet qui dit *je* dans sa parole. Mais le sujet qui dit *je* dans sa parole ne peut pas dire *je* dans son désir. C'est là le point de départ pour que le vrai concept du désir chez Lacan soit établi. S'y retrouver dans le désir comme désirant, c'est tout à fait différent que de s'y reconnaître comme sujet. Vous avez d'ailleurs, dans "La direction de la cure", cette formule de *"l'incompatibilité du désir avec la parole"*. C'est loin de l'image qu'on a répandue de Lacan.

Ce désir incompatible avec la parole n'est évidemment pas du préverbal. Ce n'est rien de substantiel. Ca ne veut pas dire qu'il y aurait quelque chose de bien précis qu'on ne pourrait pas dire. Quand on s'imagine qu'il y a quelque chose de bien précis qu'on ne peut pas dire, c'est que c'est dicible. Tandis que là, ce que Lacan vise, c'est un effet de structure. C'est aussi impossible à dire que l'intervalle qu'il y a entre les signifiants, puisque quand on le dit, ça fait un signifiant. C'est seulement à partir de ce point du caractère évanouissant du désir, qu'on peut retrouver la place du désir dans l'enseignement de Lacan.

Ce que nous pouvons suivre par la suite - ce n'est encore qu'ébauché dans "La direction de la cure" -, c'est l'élaboration par Lacan du mode de manque que le sujet assume par rapport au désir, et en définitive par rapport au signifiant. Dans "La direction de la cure", nous avons seulement cet accent mis sur le fait que dans le désir le sujet est occulté, qu'il ne s'y reconnait pas, et que le désir dans la psychanalyse n'est susceptible que d'une interprétation.

Je vous donne là un certain nombre d'affirmations, je ne vous explique pas comment Lacan y arrive et ce qui l'y oblige, je vous montre les lignes de force.

C'est dans "La direction de la cure" qu'il est déjà question d'une refente du sujet. Par la suite, nous aurons l'éclipse du sujet, la coupure, voire l'élision - autant de termes qui sont à distinguer dans leur fonction propre et qui donnent à l'avènement du sujet dans l'analyse, un tout autre accent que la reconnaissance de son identité.

Je dirai que c'est à partir des connexions difficiles entre la position du phallus - prévalent dans l'ordre imaginaire d'abord - et son articulation au désir, au désir comme métonymique, avec la demande dont la satisfaction même dérobe l'objet au sujet, que nous allons avoir un second commencement de l'enseignement de Lacan. Visiblement, avec cet écrit de 58, il y a une nouvelle phase qui s'ouvre. On peut dire qu'il semble - c'est mon avis - que cette phase dure jusqu'en 1963-64, où se situe le franchissement qui fait quitter à Lacan définitivement le rapport de Rome. Ce ne sont pas là les périodes qui m'occupent mais la construction de Lacan, cet adjointement d'éléments minuscules que nous sommes habitués à charrier sans plus voir la minutie de leur construction. Mais si on traduisait cela chronologiquement, je dirai que nous avons en 53 le rapport de Rome, puis la fixation de ce point de vue avec "L'instance de la lettre" en 57, et puis la rupture décidée en 1958. La grande rupture suivante serait celle de 63-64 succédant à la période de 53-63. Mais, encore une fois, ce n'est pas la périodisation de l'enseignement de Lacan qui m'occupe essentiellement.

Il est encore sommaire d'avoir ainsi parcouru ce chemin, et il ne faudrait pas penser en être quitte avec la théorie de la reconnaissance, puisqu'elle est décisive dans l'émergence du concept du grand Autre, que Lacan va conserver pour en faire un terme central de sa mathémisation. Je vous fais d'abord remarquer que vous pouvez lire "La chose freudienne" pour voir que c'est le premier texte de Lacan où il pose, établit et construit ce concept du grand Autre - texte qui a été lu à son auditoire dans le *Séminaire III*, juste après avoir été écrit. Si vous lisez ce texte, vous vous apercevez que cet Autre est à la fois un sujet et un lieu. On ne peut pas, purement et simplement, l'identifier à un sujet équivalent au premier sujet. Il ne se réduit pas à la réciprocité hégélienne, à la réciprocité des consciences de soi.

Comment est-ce que Lacan définit-il cet Autre? On ne voit évidemment plus ces formules parce qu'on les connaît trop, mais regardons bien ce dont il s'agit. Il est tout à fait important que cet Autre soit le lieu de la parole et non le lieu du langage. L'Autre dont il s'agit, l'Autre quand Lacan le construit et le fait émerger, c'est l'Autre de la parole et non l'Autre du langage, c'est-à-dire que c'est l'Autre en tant qu'opérateur de la médiation. Même quand il le définit comme un lieu, il dit que *"c'est un lieu qui s'étend aussi loin dans le sujet qu'y règnent les lois de la parole"*. J'espère que le relief que j'ai donné la fois dernière de la différence entre les lois de la parole et les lois du langage vous reste encore dans l'oreille.

Ce qui fait bien preuve de ce que j'avance, à savoir que l'Autre naît à proprement parler dans le registre de la parole, c'est que si vous prenez le texte sur *La Lettre volée*, où vous avez la fonction des plus et des moins, c'est-à-dire la chaîne signifiante comme autonome, la répétition symbolique, vous remarquez que rien de tout cela n'est assigné à l'Autre. Dans ce texte sur *La Lettre volée*, Lacan ne dit pas à un seul moment que c'est dans le lieu de l'Autre que tout cela tourne. Ce qu'il réserve à l'Autre dans ce texte, c'est la fonction de la médiation intersubjective. Il situe l'Autre dans la dialectique de

l'intersubjectivité. Il ne lui vient pas à l'idée que les chaînes signifiantes tournent au lieu de l'Autre. Il faut lire les textes de Lacan en voyant ce qui n'y est pas. Dans "L'instance de la lettre" également, Lacan parle de l'Autre comme médiateur de la reconnaissance, comme lieu de la vérité, comme garant de la bonne foi. Là où il parle de l'Autre comme lieu des signifiants, c'est dans son texte sur la psychose, dans sa "Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose". A ce moment-là, effectivement, l'Autre s'identifie au lieu de la mémoire inconsciente, et c'est alors que Lacan peut formuler l'Autre comme lieu des signifiants. Mais la naissance du concept de l'Autre s'effectue dans la théorie de la reconnaissance.

C'est là évidemment qu'il faut moduler tout ce que je vous ai dit quand j'avançais que Lacan extermine telle théorie et qu'il la rejette. Il rejette son contexte et son articulation d'ensemble, mais, comme des pièces issues de cette destruction, il garde les morceaux et refait avec eux une autre théorie. Le concept de l'Autre, c'est une pièce dans la théorie de la reconnaissance. Lacan met cette théorie à bas comme on fait pour les immeubles, à savoir que vous avez une grande grue avec au bout d'une chaîne un énorme boulet que la grue balance pour faire tomber les murs. C'est d'ailleurs comme ça qu'on a détruit Vincennes, ce qui me vaut d'être ici, puisque je me suis pendant sept ans très bien accommodé de Vincennes pour y parler. Ca a donc été démoli comme ça, et je fais ici la même chose: je ramasse des morceaux pour faire un cours.

Lacan donc, à un moment donné, comme ce boulet, détruit sa propre théorie de la reconnaissance en utilisant le concept de la prévalence du signifiant, puis il ramasse les morceaux et les voilà qu'ils resservent ensuite. Si on ne s'aperçoit que de l'identité des morceaux, on croit que c'est en complète continuité, tandis qu'entre l'Autre comme lieu de la parole et l'Autre comme lieu du signifiant il y a une énorme faille. C'est ce qui donne ce sentiment d'être sur la plaine. C'est ce que je voulais dire quand je vous parlais de vous amener dans la montagne, avec ses précipices, ses failles. On peut voir Lacan rouler au fond du précipice, se rattraper, remonter à la surface, et repartir. Vous avez là un débat de Lacan avec Lacan. C'est comme ça que son enseignement s'est fait. Ce n'est pas sur le ton de cette douce platitude pratiquée par les Anciens de l'EFP, comme ils s'appelaient eux-mêmes. Vous vous rendez compte, s'appeler soi-même un Ancien!

Il faudrait donc faire la liste de ce qui de la théorie de la reconnaissance reste dans l'enseignement de Lacan. Par exemple, la valeur de l'après-coup, qui demeure dans cet enseignement, est bien entendu déjà présente dans la théorie de la reconnaissance, puisqu'il s'agit, dans cette dialectique, de reconnaître l'Autre pour en être reconnu en retour. C'est seulement si je reconnais l'Autre comme ma femme, qu'en retour j'ai des chances d'être son époux, son homme. A cet égard, le sujet est d'emblée défini comme l'Autre de l'Autre, puisqu'il peut fonder son identité par le rapport à l'Autre et qu'il n'est donc en lui-même que l'Autre de l'Autre. C'est ce que comporte la médiation. Dans cette dialectique, l'Autre n'est pas second mais d'emblée premier.

Ce que comporte aussi cette théorie de la reconnaissance, c'est que le sujet se fonde dans un acte qui est l'acte de reconnaître d'abord l'Autre. Il se fonde comme l'Autre de cet Autre. Vous voyez que cette théorie implique que le sujet ne peut advenir qu'à partir d'un acte, que son avènement est lié à un acte. Cela reste une constante dans l'enseignement de Lacan. Voilà encore une de ses intuitions fondamentales qui ne sont pas là où on se l'imagine. Pour le sujet, sa

certitude est liée à l'acte. Toute certitude est liée à l'acte. C'est exactement ce que comporte le paradoxe des trois prisonniers. La certitude est liée à l'acte, et aussi bien quand il s'agit de l'acte analytique.

C'est une intuition tout à fait fondamentale de Lacan, une intuition qui le sépare de toutes les théories de la contemplation. Il n'y a rien chez Lacan qui soit de l'ordre de la contemplation. Il y a des gens qui contemplent, il y a des gens, après deux ans de petites bagarres dans le milieu analytique, qui essayent d'avoir votre approbation sur le fait qu'ils se sont mis sur la touche et que, ne pouvant choisir, il fallait qu'ils contemplent. Evidemment, maintenant, ils se rendent compte de quel côté il faut aller, et ils voudraient qu'on les estime pour avoir stationné ainsi et parce qu'à la fin ils apportent leur approbation. C'est tout à fait négliger cette liaison de la certitude et de l'acte. La certitude produite par la contemplation n'inspire aucune confiance, pas la moindre. C'est une façon d'exprimer cette politique, si essentielle aux sociétés humaines, qui s'appelle la politique de la girouette et qui consiste à tourner sur soi dans tous les sens, pour ensuite, à un moment où il y a un vent dominant, se laisser pousser gentiment par la brise. C'est évidemment tout à fait contraire à la définition de la certitude chez Lacan, certitude que cette théorie de la reconnaissance comporte.

Nous avons donc d'abord ceci, que l'avènement du sujet dans sa certitude est lié à un acte et que l'Autre est premier dans la théorie de la reconnaissance par rapport au sujet. Puis nous avons aussi le mécanisme de la rétroaction, puisque c'est seulement à partir de cette reconnaissance qui vient du sujet, que lui-même en retour peut être reconnu. Dans la théorie de la reconnaissance, nous avons cet élément de retour qui figure dans le Graphe de Lacan et qui continue d'être une matrice de son enseignement. Vous voyez, quand je parle de destruction d'une théorie chez Lacan, que beaucoup d'éléments en sont néanmoins conservés. Il faudrait parler, là, de l'*Aufhebung* de la théorie de la reconnaissance chez Lacan, puisque ses pièces sont préservées.

D'autre part, nous avons encore le fait que cette parole de reconnaissance n'est pas une description mais un acte en elle-même, puisqu'elle transforme le destinataire en l'investissant d'une qualité nouvelle à partir de quoi il va parler. Il est donc déjà là légitime de parler d'effets de parole et de poser que le signifiant est cause et non seulement descriptif. Quand je dis *Tu es ma femme,* je n'ai rien à décrire, j'investis. Et c'est à partir de quoi elle peut dire *Va te faire foutre!* ou bien en convenir. Il ne s'agit pas d'une parole qui décrit, il s'agit d'une parole qui investit, qui cause. Dans cette théorie de la reconnaissance est déjà présent ce que comportera la théorie du signifiant chez Lacan, à savoir que le signifiant est actif, qu'il n'est pas dans la dépendance d'un signifié préétabli, mais au contraire l'effectue, l'accouche, l'engendre.

Un certain nombre d'entre vous ont d'autres enseignements et je vais donc interrompre pour leur laisser la place. Je ferai la semaine prochaine le dernier cours avant l'interruption des vacances de Noël.

V

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 16 DECEMBRE 1981

Je crois que j'ai suffisamment insisté sur cette différence qui structure l'enseignement de Lacan à ses commencements - opposition latente mais pourtant incontournable dès lors qu'on l'a reconnue - et qui est celle des lois de la parole et des lois du langage.

La fois dernière, à partir de cette opposition, je vous ai fait mesurer la distance qu'il y a entre prescrire comme fin de l'expérience analytique la reconnaissance du désir, c'est-à-dire la reconnaissance du sujet en cause dans le désir, et l'abolition du sujet que Lacan écrit d'un symbole aujourd'hui bien connu, $, et qui n'a pu prendre sa valeur que par le démenti qu'il a lui-même apporté à sa théorie antérieure. Je dis *démenti* puisque, dans une page des *Ecrits* qui mériterait d'être célèbre, Lacan, d'une façon tout à fait explicite, renonce à la pierre d'angle de son enseignement précédent. Lorsqu'il se dément et se corrige, il est plus discret que d'autres auteurs, mais cette page est néanmoins la plus explicite qu'il ait jamais écrite dans cet ordre du revirement.

Si ce sont les lois de la parole qui constituent la structure de l'inconscient, alors la fin de l'analyse c'est l'avènement du sujet à son identité par la médiation de l'analyste. Par contre, si ce sont les lois du langage qui structurent l'inconscient, il n'y a pas d'espoir d'identité pour le sujet. Le statut propre du sujet, c'est son abolition, et dès lors la psychanalyse n'est pas une expérience de médiation. Même s'il peut être question d'avènement du désir pour l'expérience analytique, elle ne comporte pour autant aucune identité du sujet.

Si on se fie aux *Ecrits*, il faut un an à Lacan pour tirer les conséquences de l'identité du désir et de la métonymie. La première conséquence, c'est qu'il n'y a pas de principe d'identité au niveau du désir. Le désir n'est rien d'autre que le renvoi d'un signifiant à un autre. A cet égard, Lacan se retrouve de concert avec une tradition logique et philosophique qui met en cause le principe d'identité. Relisez les articles qui concernent l'identité dans le *Tractatus* logico-philosophique de Wittgenstein, et vous verrez que Wittgenstein lui-même considère comme un abus l'écriture pure et simple de $a = a$, ainsi que les écritures que l'on peut faire varier à partir de celle-là. Il considère comme un abus conceptuel l'idée d'identité, ne serait-ce qu'à partir de la ligne d'écriture, puisqu'il faut écrire au moins deux fois le symbole, et que dès lors, même au niveau scripturaire, c'est de nature à faire douter de ce curieux concept d'identité. Il y a là une veine de réflexion à suivre, puisque l'on trouve effectivement, chez un certain nombre de logiciens, une inquiétude, une suspicion portée sur le concept d'identité. En tout cas, dès lors que le désir est identifié à la métonymie, à ce qu'un signifiant ne vaut que pour un autre, le

sujet ne peut pas trouver son identité. C'est là quelque chose qui restera constant dans l'enseignement de Lacan.

Comment formuler la fin de l'analyse dès lors que le sujet ne peut pas trouver son identité? Eh bien, si je voulais faire un raccourci - qui j'espère ne vous égarera pas mais vous donnera au contraire un point de repère -, je dirai qu'il est clair que dès ce moment-là, l'identité n'est pas à recouvrer du côté du sujet. Cette identité, mettons-la entre guillemets, puisque ce n'est pas une identité signifiante - il faudrait forger un autre mot pour ça. Cette identité sera à trouver pour Lacan du côté de l'objet. A ce moment-là, ce n'est plus une identité signifiante, et c'est ce qui fait que toute la théorie de l'objet a à la fin de l'analyse dépend de l'argumentation que je vous précise ici.

Ce que le sujet peut avoir d'identité, on ne peut pas le trouver du côté du désir et de la métonymie. L'identité ne peut pas être trouvée du côté du sujet en tant qu'articulé à la chaîne signifiante, mais on peut la trouver dans une fonction d'un autre type. C'est là une exigence à proprement parler logique de la théorie lacanienne à partir de ce niveau qui est atteint en juin 1958.

L'argumentation que je vous restitue, permet par exemple de justifier tout à fait cette assertion surprenante de Lacan dans un Séminaire des années 70, qu'il n'a faite qu'une seule fois mais d'une façon suffisamment appuyée pour qu'elle retienne depuis lors l'attention, et qui est apparue comme une voie nouvelle qu'il n'a pas à proprement parler investiguée jusqu'au bout. Il a donc dit, dans un de ses Séminaires des années 70, que ce que le sujet pouvait attendre de mieux d'une psychanalyse, c'était peut-être de s'identifier à son symptôme. Comme il n'avait jamais dit quoi que ce soit de cet ordre, et que nous traînons après nous-mêmes la notion qu'il s'agit de thérapier le symptôme, d'en débarrasser le sujet plutôt que de le voir s'identifier avec, c'est apparu en soi-même comme tout à fait remarquable, et en même temps comme une élucubration dont on ne voyait pas le fondement et la place dans l'enseignement de Lacan. Or, ce que je vous dis vous permet de situer cela avec la plus grande précision, si vous n'oubliez pas toutefois la définition de Lacan dans "L'instance de la lettre" qui oppose le désir et le symptôme comme la métonymie à la métaphore. Evoquer l'identification au symptôme prend évidemment son sens de ce que ce n'est pas au niveau de la métonymie désirante que le sujet peut trouver son identité. Il peut, par contre, éventuellement la trouver au niveau de la métaphore du symptôme. A cet égard, ce symptôme comme métaphore, c'est-à-dire comme stase dans le processus métonymique, constitue, aussi bien que la fonction de l'objet *a*, une voie d'accès vers ce qui constitue l'identité entre guillemets du sujet.

Je ne vous donne là qu'un aperçu logique sur cet enseignement. Il n'y a pas chez Lacan de déclarations à l'emporte-pièce que l'on pourrait passer par perte et profit. Au contraire, cette déclaration énigmatique d'identification au symptôme trouve précisément sa nécessité à partir de cette configuration. Si nous voulons formuler à partir de Lacan une théorie de la fin de l'analyse, et si nous adoptons son concept et ses formules du désir, la même nécessité s'imposera à nous, celle de formuler cette fin à partir d'un autre point que celui de la métonymie désirante, c'est-à-dire à partir de la fonction symptômale ou de la fonction de l'objet *a*, voire à partir d'un autre point, mais qui devra lui aussi se distinguer du versant du désir avec sa métonymie et sa dialectique.

Après cette mise en place, je voudrais maintenant vous faire suivre les versions que Lacan a pu donner de cette abolition subjective au niveau du

désir, et d'abord dans le texte même où il accomplit ce pas en avant qui consiste à démentir la première théorie.

Comment situe-t-il, dans "La direction de la cure", cette abolition subjective? Il l'appelle la refente, et il pose, sans le démontrer plus avant, que le sujet subit une refente du seul fait qu'il parle. A cet égard, la *Spaltung* - vous connaissez ce terme freudien que Lacan a accentué - tient au rapport du sujet et de sa parole. La valeur de cette proposition lui vient précisément de ce qu'elle dit le contraire de ce qu'impliquent les lois de la parole prises dans la théorie de la reconnaissance, où c'est au contraire du fait qu'il parle que le sujet peut espérer atteindre son identité et sa complétude. C'est certes par la médiation d'un Autre, mais cet Autre peut lui conférer cette identité. Cet Autre, dans la théorie de la reconnaissance, est un sujet qui parle aussi. Il faut savoir que c'est dans cet esprit-là que Lacan a reçu ses patients jusqu'en 1958. Par contre, lorsqu'il pose comme fondamentale la refente du sujet par rapport à la parole, l'Autre dont il s'agit n'est plus alors l'Autre qui parle. L'Autre dont il s'agit, c'est l'Autre signifiant qui, lui, ne peut pas délivrer d'identité au sujet mais ne peut que multiplier sa refente, la déplacer. Il faut bien voir que lorsque Lacan, dans ses premiers textes, dit *sujet de la parole*, c'est le sujet promis à l'identité, alors que lorsqu'il commence à dire *sujet de la chaîne signifiante*, c'est au contraire le sujet à jamais séparé de son identité par le signifiant.

Commet le désir se situe-t-il par rapport à ça? Lacan le dit très précisément page 634 des *Ecrits*. Il dit que le désir consomme *"cette refente que le sujet subit de n'être sujet qu'en tant qu'il parle"*. Le désir n'est qu'un soulignage, c'est ce qui vient se couler dans cet intervalle qui sépare le sujet d'avec lui-même. C'est là, d'ailleurs, que nous allons voir cette ambiguïté du désir au sens de Lacan, puisque, dès ce moment-là, le désir n'apparaît qu'à la place du signifié. On connaît bien le schéma élémentaire qui figure dans "L'instance de la lettre", qui a servi à arrêter nos idées sur Lacan, et qui place le signifiant au-dessus du signifié - l'un étant écrit en lettres romaines, et l'autre en italiques et en minuscules. C'est là le genre de petits objets qui ne cessent de pouvoir être commentés quand ils ont été construits avec rigueur. On ne cesse pas d'avoir à se déprendre de l'évidence que ça véhicule à force d'habitude, afin d'en susciter encore une fois le réveil et de s'apercevoir à quel point ça guide nos pensées sans que nous en apercevions. A cet égard, ce petit schéma est une réussite. C'est économique comme moyen.

S
---
s

Eh bien, il est évident que l'on peut répéter ce schéma quand il s'agit de la demande et du désir. Lacan n'a pas écrit grand D sur petit *d*, mais il aurait pu: D/*d*. Prenez tous les textes qui vont suivre cette coupure de 58, et vous verrez que le désir apparaît comme un effet de signifié de la demande, de la demande comme signifiante. De la même façon que Lacan met l'accent sur la fuite de la signification, sur le fait que le sens ne peut être localisé dans aucun élément de la chaîne signifiante mais qu'il est en quelque sorte entre les signifiants, il situe le désir comme un effet métonymique.

C'est une conception que vous retrouvez dans les schémas les plus familiers

de l'enseignement de Lacan, celui par exemple de l'OEdipe lacanien, baptisé métaphore paternelle. La place que Lacan isole comme celle de l'effet de signification, c'est celle qu'il assigne au phallus comme signifiant du désir. C'est là encore dans l'ordre du signifié qu'il situe la position qui relève du désir. C'est ce qu'implique le fait du renvoi signifiant métonymique où la signification est prise. Cette thèse, vous la trouvez encore dans le *Séminaire III:* toute signification renvoie à une autre signification. C'est la thèse de "L'instance de la lettre" investie du désir. Ce terme d'investissement, de renvoi signifiant par le désir, c'est évidemment la même configuration que celle que vous trouvez dans cette phrase où Lacan évoque le désir comme consommant le refente que le sujet subit. Il y a là une articulation langagière fondamentale. Autrement dit, il y a là un niveau où l'on peut situer les lois du langage, et, dans un second temps, démontrer le désir se coulant dans cette articulation langagière, se coulant à la place du signifié.

Il y a donc un premier niveau qui est celui de l'articulation langagière sans qu'il soit question du désir et de la sexualité. C'est le niveau où se situe la première partie de "L'instance de la lettre", celle qui avait tellement plu aux littéraires, qu'ils s'étaient par là senti allégés de la psychanalyse. Puis il y a un deuxième niveau où le désir trouve sa place dans cette articulation langagière, mais en ne faisant en quelque sorte que la redoubler. Là où nous mettions *signifié*, nous mettons *désir*, en identifiant ce désir à la métonymie, c'est-à-dire à la fuite du sens. C'est seulement dans un temps troisième qu'il s'agit ensuite de situer quelque chose qui au premier abord a l'air de n'avoir rien à faire avec ça et qui est la relation sexuelle. C'est seulement dans un temps troisième que se pose la question de l'articulation du désir avec la sexualité.

Je me suis longtemps demandé ce qu'impliquait cette petite phrase des *Ecrits*, page 633: *"Que l'acte génital en effet ait à trouver sa place dans l'articulation inconsciente du désir"*. Puis, je me suis aperçu qu'à un autre endroit des *Ecrits*, Lacan disait à peu près la même chose, à savoir que *"la relation sexuelle occupe le champ clos du désir"*. Ce qui me paraissait au prime abord singulier, c'était cette séparation impliquée par ces deux phrases entre le désir et le sexuel. Puis je me suis aperçu que c'était tout à fait structurant dans l'enseignement de Lacan, que c'était même une des questions essentielles à quoi sa conception de l'inconscient structuré comme un langage l'introduit et le confronte.

Voici sa démarche. Admettons que nous puissions, à partir de cette structure de langage, rendre compte du désir freudien en tant que ce désir n'a pas en définitive d'autre nom, dans le texte de Freud, que le *Wunsch,* le souhait, c'est-à-dire qu'il se produit à partir de la demande. On peut donc, à partir de la structure du langage, rendre compte du désir freudien, avec son caractère insaisissable et inextinguible, dans son articulation au *Wunsch*, la façon la plus simple de faire étant d'identifier le désir au signifié comme effet du signifiant.

Mais il y a évidemment un hiatus entre le désir identifié au signifié et le désir comme sexuel. Je veux dire qu'il n'y a strictement rien, de prime abord, qui permette de passer de l'un à l'autre. C'est même pour cela que la théorie du désir chez Lacan a eu un tel succès. Puisque ça n'implique pas la sexualité, ça pourrait, en tant qu'articulé à la structure du langage, être un idéalisme ou, en tout cas, se compléter d'un idéalisme, puisque ça ne dit après tout rien d'autre que ceci, qu'on ne peut espérer trouver un objet qui nous satisfait. C'est en général à ce moment là qu'il y a des gens, depuis longtemps dans notre culture,

pour indiquer où se trouve la solution du problème. On ne peut pas trouver ça dans la métonymie, alors on peut trouver ça dans la grande métaphore.

C'est là un point tout à fait tournant. Comment est-ce que ce pas d'articulation se fait? Qu'est-ce qui ne permet pas de faire de la psychanalyse cet idéalisme du désir, cet idéalisme signifiant du désir? Eh bien, je crois que vous pouvez déjà vous apercevoir de la contradiction qu'il y a entre la définition du désir comme métonymique, comme fuite et redoublement d'un renvoi indéfini, et l'affirmation que ce désir est essentiellement coordonné à un objet ou à un signifiant que nous baptisons le phallus. Il y a là une contradiction, une tension. C'est ce phallus qui résume l'articulation du désir - désir déduit de la structure du langage - avec la relation sexuelle. Ce n'est pas sans de nombreux essais, d'ailleurs pas tous homogènes, que Lacan arrive à rendre compatibles le désir déduit de la structure de langage et le phallus en tant qu'il résume la relation sexuelle dans la psychanalyse. Il y a là un hiatus, et ce que nous appelons l'enseignement de Lacan, ça consiste, pendant de nombreuses années - au moins deux ou trois ans - à essayer d'aménager ce hiatus. C'est pour cela qu'il faut resituer ses propositions et ses thèses par rapport à cette question: Comment est-ce que la relation sexuelle vient à occuper le désir déduit de la structure de langage?

Une façon peut-être simple de le formuler, c'est de s'apercevoir que dans le texte de Lacan il y a deux phallus, deux définitions du phallus. Le premier sur lequel il arrive dans son effort logique, c'est le phallus métonymique. C'est celui qui est supposé obéir à la structure du désir comme métonymique, ce désir qui est censé ne pas avoir d'objet puisqu'il est toujours dans le renvoi, ailleurs. Nous avons la métonymie en tant qu'essentiellement elle se supporte du manque-à-être, et la première façon de situer le phallus pour qu'il soit conforme à cette structure métonymique, ça ne peut être donc que de le situer comme un objet en tant que cet objet est manque-à-être. Il y a là une solution très élégante de Lacan, celle de dire que le phallus essentiel, celui qui domine toute l'affaire, c'est celui de la mère, c'est-à-dire précisément celui qui n'existe pas. La seule façon d'articuler la relation sexuelle avec la structure métonymique du désir, c'est de poser qu'elle se fait par le biais d'un objet mais en tant qu'il est manque-à-être, c'est-à-dire le phallus maternel dont on sait que Freud a développé l'incidence de nombreuses façons. C'est une solution évidemment extrêmement élégante. On se dit toujours, quand on voit ces strates de l'enseignement de Lacan, qu'il aurait très bien pu s'arrêter là et commenter ça pendant vingt ans.

Ce que je vous amène là, il faut le chercher à travers quelques indices, parce que rien de tout cela n'est développé dans les *Ecrits*. C'est à partir d'une phrase, d'une notation, qu'on peut reconstituer ça. Ce style allusif de Lacan est finalement très curieux. Il est à la fois assertif et élusif. Je suppose que c'est par l'élision, par ce fait de ne pas livrer tout ce qu'il pense, qu'il a pu continuer d'avancer, c'est-à-dire à ne pas s'identifier à un état de sa théorie. J'ai presque le sentiment d'être comme les kremlinologues. Vous savez que le Kremlin est fameux pour ne pas dire ce qu'il pense, et il s'est donc développée une certaine catégorie de personnes, d'observateurs du Kremlin, qui, à partir de petits détails infimes, essayent de savoir si Souslov passe avant Brejnev, à gauche ou à droite, etc. A partir de là, ils reconstituent toutes les embrouilles, toutes les querelles qui doivent se dérouler derrière les murs de ce bâtiment. Eh bien, quand on lit Lacan, c'est aussi à partir d'indices souvent extrêmement minces

qu'on peut reconstituer ce qui faisait son tracas, son souci.

Je disais qu'il y a là une très belle théorie qui pourrait être développée comme telle: c'est essentiellement le phallus maternel en tant que manque-à-être qui permet de conjoindre le désir et la sexualité, précisément parce que ce phallus n'existe pas. Ca, c'est le phallus métonymique. Lacan l'évoque dans un Séminaire, quand il parle du phallus comme d'un objet métonymique qui circule comme le furet. On trouve ça présent dans les *Ecrits* également.

Il n'en est pas moins clair que nous avons, au niveau de ce qu'il a choisi d'appeler la métaphore paternelle, une autre structure du phallus, à savoir le phallus métaphorique. Ce n'est pas le phallus en tant qu'il glisse dans la chaîne et qu'il s'identifie au sens, c'est le phallus en tant qu'il est présent chaque fois qu'il y a stase, arrêt de la chaîne métonymique. C'est le phallus qui est toujours présent lorsqu'il y a lapsus. C'est ce que disait Freud: chaque fois qu'on rigole, le phallus est là. La métonymie maternelle, c'est celle par quoi le désir identifié à la fuite du sens se conjugue au manque-à-être de son phallus. Mais il y a une autre fonction qui supplante la fonction maternelle et qui est cette émergence métaphorique.

Vous voyez, à partir de ces deux articulations où le phallus est situé comme le signifié, que c'est encore un déplacement que de poser le phallus comme signifiant. Vous devez voir, même si j'essaye de vous restituer ça comme un itinéraire, que puisque ça se partage dans les mêmes écrits, ceux-ci sont parfois légèrement contradictoires à l'intérieur d'eux-mêmes. Ils ne sont donc pas complètement homogènes. Ne vous imaginez pas, quand vous prenez un écrit de Lacan, que vous êtes sur une plage de pensée strictement homogène. Lacan joue plusieurs parties à la fois dans un même écrit, et c'est bien cela qui fait la densité et la richesse de ses textes. Vous savez que dans le jeu d'échec, vous pouvez avoir toute une rangée d'échiquiers où chacun joue sa partie avec le maître qui joue simultanément toutes les parties. Eh bien, un écrit de Lacan, c'est pareil: il joue vingt parties à la fois. Evidemment, à un moment donné, s'il y a une pièce qu'il faut avancer ici, il n'y a aucune raison pour que ce soit la même qu'on doive avancer là. Donc, de paragraphe en paragraphe, il y a des configurations qui ne sont pas du tout homogènes les unes aux autres. Si vous répartissez les *Ecrits* selon cet itinéraire que je vous indique, vous verrez ces lignes de fracture.

C'est donc encore un pas que de poser le phallus comme signifiant. Lacan a poussé très loin l'utilisation des lois du langage. Il a même décidé de structurer l'OEdipe freudien à partir de ces lois. Pas seulement les émergences du lapsus et du mot d'esprit dans la séance analytique, mais aussi ce qui est, après tout, un concept freudien, c'est-à-dire l'OEdipe, avec ce superbe pied de nez que constitue la métaphore paternelle qui n'est pas autre chose qu'un mathème de l'OEdipe freudien - mathème qui a cette élégance de rendre compte à la fois de la place prévalente du père dans l'OEdipe et de la fonction phallique. C'est un moyen très économique pour les articuler ensemble. D'un côté Lacan articule le phallus à la fonction maternelle - c'est ce que j'ai baptisé la métonymie maternelle, qui n'est pas baptisée dans Lacan mais qui court dans tous les textes de cette période - et de l'autre côté il articule la fonction paternelle.

C'est exactement ce qui résout la question qu'il pose à la fin du *Séminaire III*. J'ai intitulé le dernier chapitre "Le phallus et le météore", en utilisant évidemment les termes qui se trouvent dans le texte. Eh bien, ce météore, c'est le phallus métonymique. Par contre, le phallus qui n'est plus un météore, le

phallus stabilisé, opératoire, c'est le phallus de la métaphore paternelle, que Lacan n'a pas encore inventé à cette époque. On voit, dans toute cette construction, pourquoi il y arrivera. Ce phallus comme signifiant, il est en effet nécessaire d'y arriver. C'est nécessaire dès lors que Lacan pose que le phallus est ce qui concentre la relation sexuelle et qu'il y a le fait que le désir doit être inconscient. Si on pose qu'il n'y a que les signifiants qui sont refoulés, il y a alors une nécessité logique à construire le phallus comme signifiant. Seulement, construire le phallus comme signifiant en même temps que l'on situe le désir comme un effet de signifié, ce n'est évidemment pas tout à fait simple. Il ne faut pas lire Lacan comme la Bible. On ne demande pas à la Bible d'être cohérente. La Bible ne se pose pas des questions de logique. On prend un verset et on commence à délirer sur ce verset. L'enseignement de Lacan n'a rien à voir avec une Bible. C'est le témoignage d'un effort de pensée sur l'expérience analytique et l'oeuvre de Freud. C'est comme cela, me semble-t-il, que cet enseignement doit être lu. On a déjà essayé d'autres manières de le lire au cours des années précédentes et il se trouve que le résultat n'est pas brillant. Je ne peux pas promettre que le résultat sera brillant mais je pense que ça vaut la peine d'essayer de cette façon-là.

Il y a donc là un problème que Lacan déplace de Séminaire en Séminaire, à savoir la position du désir comme métonymie d'un côté et le phallus comme signifiant de l'autre côté. Ca a de quoi rendre fou puisque ça ne va pas du tout ensemble. Si Lacan fait ses Séminaires pendant des années et des années, c'est justement parce qu'il a des problèmes comme ça avec ses propres concepts. Il y a des articulation qui sont satisfaisantes à un certain niveau, mais ce n'est pas pour autant qu'elles sont cohérentes avec l'articulation d'à côté. C'est ça qui le motive à continuer.

Il faut aussi que je fasse une autre remarque sur ce pauvre phallus qui se trouve coincé dans la théorie de Lacan, à savoir que le phallus comme signifiant du désir n'est pas ce que Lacan définit en un autre point comme le phallus signifiant de la jouissance. Vous connaissez cet écrit de Lacan qui s'appelle "La signification du phallus". L'expression de signification du phallus est en elle-même un pléonasme, puisque toute signification est foncièrement phallique. Si le désir est une métonymie, la signification, elle, est phallique. C'est évidemment un tout autre abord dont il s'agit dans "Subversion du sujet", quand Lacan pose le phallus comme signifiant de la jouissance. Vérifiez d'ailleurs comment il l'introduit. Il dit que c'est par le phallus dans l'expérience analytique que *"prend corps la jouissance dans la dialectique du désir"*. Cette phrase-là est exactement construite comme les deux autres phrases que je vous ai présentées auparavant. Là, entre 58 et 61, nous voyons toujours se reproduire le même type de phrases. Tout à l'heure, je me comparais à un kremlinologue et maintenant je pourrais me comparer à un égyptologue. C'est comme ça que Lacan explique la lecture de Schreber par Freud. Freud lit les *Mémoires* de Schreber comme Champollion. On prend un cartouche quelque part, puis on s'aperçoit qu'il y a le même un peu plus loin, et on a donc, par cette répétition, l'idée d'une certaine régularité. Si quelqu'un lisait Lacan sans rien y comprendre - ce qui est mon cas depuis longtemps, car si je vous fais part ici de la façon dont je m'y retrouve, c'est dans la mesure où il y a toute une partie où je ne m'y retrouve pas du tout, en tout cas selon mes critères - si donc quelqu'un lisait Lacan sans rien y comprendre, il serait plus rapidement capable que nous de mettre en série les trois phrases que je vous ai citées: 1)

"L'acte génital doit trouver sa place dans la dialectique du désir." 2) *"La relation sexuelle occupe le champ clos du désir."* 3) *"Par le phallus prend corps la jouissance dans la dialectique du désir."* C'est chaque fois la même question d'articulation qui est posée. Il y a une autonomie de cette dialectique du désir qui peut être déduite des lois du langage, puis il y a la sexualité, et il s'agit de poser comment ça s'articule.

Le point par lequel ça s'articule, Lacan l'a identifié une bonne fois. Ce point, c'est le phallus. C'est de là qu'il prend sa place prévalente. Je vous ai cité à ce propos les textes des années 60, mais si je prends les textes des années 70, c'est la même chose, au moins dans leur début. C'est toujours au phallus, comme il le dit dans *Radiophonie*, que se résume *"le point par quoi le désir est passion du signifié"*. Je ne jure pas que ce soit là sa formulation précise, mais c'est bien toujours le phallus qui fait pivot entre la dialectique signifiante du désir et la sexualité.

Dans la troisième phrase, la jouissance est située plutôt du côté de la relation sexuelle. Le phallus est alors supposé donner corps, donner organe à la jouissance dans la dialectique du désir. C'est une théorie qui n'est pas la dernière de Lacan sur ce point. Elle se situe seulement sur ceci, que la jouissance a un signifiant privilégié. C'est évidemment quelque chose de tout à fait distinct que d'articuler la jouissance à partir de l'objet *a*. Articuler la jouissance au signifiant, c'est supposer que la jouissance est prise dans la représentation, alors que la fonction de l'objet *a* exclut la représentation.

Evidemment, il y a des emberlificotis sur cette affaire. Prenez simplement la définition du signifiant par Lacan: *"Le signifiant est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant"*. A partir du moment où vous dites que le phallus est un signifiant, il y a alors des problèmes théoriques qui se présentent à vous tout de suite. Si le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant, où est le phallus? Est-ce qu'il représente le sujet? Ou est-ce qu'il est l'autre signifiant pour lequel le signifiant représente le sujet? C'est là une alternative logique que vous retrouvez constamment dans l'enseignement de Lacan, au point que vous avez, dans son dernier ou avant-dernier texte des *Ecrits*, cette proposition que *"le phallus n'est rien d'autre que ce point de manque qu'il indique dans le sujet"*. Vous voyez comment c'est construit. Ca pose le phallus comme un index qui indique dans le sujet un point de manque. Le phallus, en fait, *est* ce point de manque même. Il y a là une structure autoréflexive qui est amusante, et vous voyez donc, en définitive, que ce phallus est susceptible d'être identifié au sujet lui-même. Moi, ça ne m'impressionne pas quand quelqu'un lève le doigt pour dire que Lacan dit tout de même que le phallus est ce point de manque, car il y a trente-six autres phrases à opposer à celle-là. Elles prennent cependant strictement leur valeur - je ne dirai pas leur valeur du moment, car ce n'est pas la chronologie qui m'intéresse - de la question à laquelle Lacan répond par sa proposition.

On voit bien, là, qu'il n'y a qu'une seule façon de combattre la fascination hypnotique induite par le style assertif de Lacan. On dort quand on lit Lacan, et plus on travaille dessus, plus on se croit actif, et plus on dort. C'est là que c'est extrêmement pernicieux comme effet. Eh bien, après avoir longuement dormi sur le texte de Lacan, il n'y a qu'une seule façon de se réveiller, à savoir d'essayer de substituer strictement, à tout ce style assertif, un style interrogatif, et cela avec la même constance avec laquelle Lacan maintient ce style assertif. Il y a en général chez lui des emboîtements qui sont tellement réussis,

tellement prodigieux et éclairants par rapport à Freud, qu'on se contente de contempler et de reproduire indéfiniment. Je fais cours depuis longtemps et combien de fois n'ai-je pas écrit cette chose-là au tableau. Je n'arrive pas vraiment à m'en débarrasser, bien que je concasse ça maintenant de beaucoup de façons. Je pense donc que c'est une voie pour nous, non pas de libération, mais de réveil, que de substituer l'interrogation à l'assertion.

J'ai beaucoup de chemins à suivre mais je vais d'abord suivre celui-là, à savoir qu'après vous avoir conduits au carrefour du phallus - expression qui est là justifiée - je vous fais prendre l'embranchement - il faut faire un petit tour de ce côté-là - qui conduit à la place de la jouissance. Vous êtes au carrefour du phallus, vous prenez sur le droite et vous tombez sur la place de la jouissance.

Cette place de la jouissance, elle est déjà prescrite, comme Lacan le formule, par ce qu'implique l'abolition du sujet dans le désir. J'ai dit *comme Lacan le formule*, puisque, encore une fois, je ne me m'occupe que de ses formulations. Je n'essaye pas de les justifier par une phénoménologie de l'expérience. Lacan a passé son temps à dire que l'expérience montre qu'il n'y a pas de sujet au niveau du désir, mais, comme il a démontré le contraire pendant quinze ans, on ne peut pas dire qu'on soit là seulement au niveau de l'évidence. On ne peut pas ne pas voir que ces évidences sont produites par sa construction. Ici, je vous donne la construction sans l'expérience, sans la pseudo évidence de l'expérience qui la supporterait.

Je disais que l'abolition du sujet dans le désir ouvre déjà la question de son abolition pure et simple ou non. Il y a déjà, ces années-là, une réponse paradoxale de Lacan, à savoir que le sujet ne peut pas être trouvé au niveau du signifiant où il n'est que refendu. Le sujet du désir, dit-il dans les années 60, n'est autre que la Chose. C'est évidemment du côté de la jouissance qu'il faut entendre cette Chose - *das Ding* - exposée par Lacan dans *L'Ethique de la psychanalyse*. C'est ce qui s'éclaire de "Subversion du sujet et dialectique du désir", dans un passage difficile des *Ecrits*, page 819: *"Je suis à la place d'où se vocifère que l'univers est un défaut dans la pureté du Non-Etre. Elle s'appelle la Jouissance, et c'est elle dont le défaut rendrait vain l'univers."* C'est évidemment apporté par la veine poétique, mais si on décape cette gangue poétique - bien qu'il y ait des nécessités qui l'amènent à parler de cela ainsi, puisqu'il n'a là qu'un mathème encore très sommaire - qu'est-ce qu'on obtient? Une fois qu'on l'a décapée, que veut dire cette expression? Ca veut dire que la place propre du sujet en tant que *Je*, c'est la jouissance. La jouissance, ce n'est qu'une place et en tant qu'elle fait manque dans l'Autre. Lacan identifie donc dans ce point l'absence de sujet, le $ à proprement parler, insaisissable par le signifiant, et le manque de jouissance induit par le signifiant même. C'est dire que ce qu'il écrit page 819 nous explique ce qu'il écrit page 656, à savoir que le sujet du désir n'est autre que la Chose. L'identité entre guillemets du sujet ne peut en définitive être trouvée que du côté de la Chose ou de la jouissance. C'est ce qui conduira Lacan à sa théorie de la fin de l'analyse comme chute du supposé savoir, comme émergence et séparation de l'objet *a*, comme traversée du fantasme.

La page 656 est donc éclairée par la page 819, mais à condition de lire aussi cette phrase de la page 853, où Lacan écrit de façon énigmatique: *"le désir vient de l'Autre, et la jouissance est du côté de la Chose"*. Que le désir vienne de l'Autre, qu'est-ce que ça veut dire? C'est ce que je vous ai expliqué. L'Autre dont il s'agit là, c'est l'Autre du langage, ce qui veut dire que le désir est un

effet du signifiant. C'est comme cela que Lacan reprend le désir de l'Autre une fois qu'il a abandonné sa théorie de la reconnaissance. Vous voyez que ça se boucle très bien. Pour certains auteurs, on essaye souvent de comprendre un ouvrage par un autre, mais avec Lacan il faut faire strictement cette opération avec des phrases, parfois même avec des tronçons de phrases. C'est évidemment un exercice qui demande du temps. Il faut du temps, pas seulement pour lire les *Ecrits*, puisque lire 800 ou 900 pages est à la portée de tout le monde, mais pour les lire en les interrogeant.

Ca nous incite tout de suite à voir sur quelle dichotomie est construit cet enseignement. Cette dichotomie place d'un côté la structure de langage, l'Autre comme lieu du signifiant, le désir, et de l'autre côté la jouissance et la Chose, la Chose qui n'est pas encore découpée par le signifiant. Ce clivage reproduit celui que je vous ai marqué tout à l'heure entre le désir et la relation sexuelle. On s'est imaginé que Lacan présentait une conception linguistique de l'inconscient. C'est le reproche que lui a fait Paul Ricoeur, dans un ouvrage bien oublié maintenant, qui avait été publié en 1965 et qui avait beaucoup irrité Lacan. Il y avait de quoi puisque Ricoeur pompait les Séminaires de Lacan. D'un côté il les pompait et de l'autre il écrivait un livre de plusieurs centaines de pages en ne mentionnant ses Séminaires que par une seule note. Comme il avait évidemment des problèmes avec son rapport à Lacan, cette note avait poussé jusqu'à recouvrir presque deux pages entières. C'était un affreux symptôme. En plus, ce reproche d'une conception linguistique de l'inconscient était injustifié, puisque tout ce qui anime au contraire l'enseignement de Lacan, c'est d'articuler la structure de langage, qui s'impose à partir de la structure de l'expérience analytique, avec l'énergétique, la sexualité, le dynamisme, et ceci d'une façon très complexe au fil des années. Il y a, bien sûr, tout un aspect où l'énergie se réduit à l'articulation signifiante. L'énergie, au sens scientifique du terme, n'est en effet qu'une formule qui répond à certaines exigences signifiantes. Mais il n'empêche que l'articulation entre le désir de l'Autre et la jouissance de la Chose est quelque chose qui traverse dix ou quinze ans de l'enseignement de Lacan.

C'est même ce clivage qui explique la promotion de plus en plus affirmée de la fonction de l'objet *a* dans cet enseignement. La fonction de l'objet *a* est celle qui peut être à la fois déduite de la structure de langage comme une condition de celle-ci, et y échapper suffisamment pour concentrer le côté de la Chose. C'est un concept qui a une très grande puissance opératoire par rapport à ceux qui sont déployés dans les *Ecrits*. Vous savez que c'est seulement dans le dernier texte des *Ecrits* que l'on trouve la fonction de l'objet *a*, et d'ailleurs pas tellement explicitée. Beaucoup de problèmes qui sont soulevés par les *Ecrits* sont résolvés par ce concept, et spécialement en ce qui concerne ce clivage que je dis être constant dans l'enseignement de Lacan.

Ce clivage, si vous lisez le *Séminaire XI*, c'est exactement ce que vous voyez se produire - et cette fois-ci monnayé comment? Eh bien, entre le signifiant et la pulsion. C'est là toute la question qui anime tous les passages de ce *Séminaire XI* sur la pulsion. La question des chapitres sur la pulsion a été commentée jusqu'à plus soif depuis que j'ai édité ce *Séminaire XI*. Ca a été de nombreuses fois au programme du département de psychanalyse, c'est fort cité dans les journées, les congrès des psychanalystes lacaniens, mais toujours plutôt en adoptant d'une façon naïve le style assertif de Lacan, alors qu'il faut d'abord voir la question qui domine tous ces chapitres et qui est le problème de

la sexualité. En effet, avec le point de départ de Lacan, il est sûr que la sexualité fait problème, que la fonction de la sexualité dans l'inconscient fait problème. Le point de départ de Lacan, c'est l'expérience analytique, c'est-à-dire une expérience dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle n'est pas faite d'une façon évidente pour donner sa place à la relation sexuelle. Il n'y a pas à se poser ce problème lorsqu'on se livre à certaines thérapies sexuelles, puisque les moyens qu'on y emploie ont un certain degré d'immédiateté physique. Mais quand on part de l'expérience analytique comme expérience de langage, il est normal que ça fasse un problème que d'articuler la relation sexuelle avec le blabla qui s'y déroule, par exemple d'espérer de ce blabla que le sujet se trouve plus à l'aise dans ladite relation. Le hiatus n'est pas induit par le mauvais point de départ qu'aurait choisi Lacan, il est induit par la relation même du dispositif analytique avec ce sur quoi il s'agit d'opérer.

Le problème du *Séminaire XI* s'agissant de la pulsion, c'est bien de savoir comment on peut, en partant de "L'instance de la lettre", donner sa place à la sexualité. Si à partir du signifiant on peut déduire le désir, sa dialectique, son champ clos, puis expliquer comment la relation sexuelle s'y inscrit, où est en l'occurrence le hiatus? Comment ce hiatus se répercute-t-il dans le *Séminaire XI?* Il se répercute d'une façon très simple, si au moins on n'oublie pas le début du livre quand il s'agit de la fin. Le premier concept qu'aborde Lacan, c'est l'inconscient, et il l'aborde comment? Il l'aborde par sa structure de béance, ce battement en éclipse du sujet qui surgit à un moment dans sa vérité, et puis qui disparaît ensuite. Ca donne une présentation très simple et très vivante des émergences de l'inconscient, de sa logique dans les premiers textes de Freud: *Le Mot d'esprit*, la *Psychopathologie de la vie quotidienne* et la *Traumdeutung*. L'articulation par Lacan de ces deux chapitres est directement branchée là-dessus. C'est une logification de cette expérience. Lacan montre que le sujet lui-même obéit à cette structure de béance et qu'il se constitue à partir de ces émergences-là. Je veux dire le sujet qui nous intéresse, celui auquel l'analyste a affaire.

C'est donc le sujet ainsi défini qui pourrait paraître être la réalité de l'inconscient. Lacan nous explique que l'inconscient est essentiellement cette structure de béance et on pourrait donc dire que cette béance est la réalité de l'inconscient, la seule réalité. Il y a d'ailleurs des formules précédentes de Lacan qui le disent: la structure de l'inconscient est ce vide, ce battement insubstantiel, etc.

Or, vous savez que le point tournant de ce *Séminaire XI*, c'est au contraire que Lacan pose la réalité de l'inconscient comme étant la réalité sexuelle. Cette phrase, on peut la lire en dormant - *Mais oui, bien sûr, la réalité de l'inconscient c'est la réalité sexuelle* - alors qu'elle est une provocation. C'est une provocation de dire cela après ce qui nous a été expliqué au début. En fait, la question que formule vraiment Lacan, c'est celle de la relation, qu'il dit consubstantielle, du sexuel à l'inconscient. *Consubstantielle* n'est pas un mot bien choisi, puisqu'il s'agit de soutenir au contraire une conception non substantielle du sujet, mais Lacan l'emploie, page 133, en précisant que c'est chez Freud que c'est situé comme consubstantiel: *"De l'inconscient, j'ai tenu à vous rappeler jusqu'ici l'incidence de l'acte constituant du sujet, parce que c'est ce qu'il s'agit pour nous de soutenir. Mais n'omettons pas ce qui est, au premier chef, souligné par Freud comme strictement consubstantiel à la dimension de l'inconscient, à savoir la sexualité. Pour avoir toujours plus*

oublié ce que veut dire cette relation de l'inconscient au sexuel, nous verrons que l'analyse a hérité d'une conception de la réalité qui n'a plus rien à faire avec la réalité telle que Freud la situait au niveau du processus secondaire."

Ce *n'omettons pas* qui commence la seconde phrase, c'est le balancement même de tout ce *Séminaire XI*, à savoir tout ce que je vous ai dit: d'un côté la dialectique du désir, le champ clos du désir, et de l'autre côté la jouissance, la Chose. Ici, ça trouve une forme très précise: Comment est-ce que s'articule la structure de béance de l'inconscient avec la réalité sexuelle comme réalité de l'inconscient? Et c'est à ce moment-là que le concept de pulsion trouve sa place nécessaire, c'est à ce moment-là que devient intéressant ce petit truc qu'on ramène toujours comme le petit dernier qu'on oublie dans la théorie freudienne, et qui vient un peu embarrasser, puisque, après tout, si on a le désir et la demande, on se demande pourquoi on aurait en plus affaire à la pulsion. C'est un concept dont on n'est jamais sûr qu'il ait été complètement naturalisé dans l'enseignement de Lacan. Avec le désir et la demande, on est content. On est content parce que ce sont des concepts qui donnent vraiment le sentiment d'avoir été construits par Lacan, d'être propres à son champ. Il ont eu pour cela le succès que l'on sait. Mais avec la pulsion, ça serait comme ce petit dernier qui saute sur le pont, hop! au moment où l'on s'embarque de Freud pour Lacan. Cette pulsion n'apparaît pas bien élevée comme le désir et la demande. On pourrait présenter cela comme dans un film de Duras: sur le paquebot lacanien, des gens, en habits de soirée, tous plus signifiants les uns que les autres, avec leurs paquets de références, Valéry et Kierkegaard pour les uns, Platon et Léonard de Vinci pour les autres. Et puis la pulsion arrive, autochtone et mal lavée.

Eh bien, pas du tout! Ce n'est pas ça du tout, la pulsion! Ce n'est pas cet hôte indésirable mais au contraire un concept tout à fait nécessaire pour que la fête continue. C'est précisément le concept qui permet de rendre compte de ce que la sexualité participe à l'inconscient d'une façon conforme à la structure de béance de l'inconscient. Ce n'est pas un concept dont on peut se passer. Je me répète? Je vois des regards plein d'incompréhension qui se lèvent... Je voudrais pourtant qu'ils soient illuminés de la belle et bonne compréhension de la chose. Je dis que le concept de pulsion essaye de cerner comment la sexualité peut être présente dans l'inconscient d'une façon conforme à la structure de béance de ce dernier. C'est un concept de jonction.

C'est d'ailleurs ce que Lacan écrit exactement. Simplement, au lieu de le lire comme une évidence, il faut voir que ça répond à des questions. Page 160 du *Séminaire XI*, il écrit: *"La pulsion est précisément ce montage par quoi la sexualité participe à la vie psychique, d'une façon qui doit se conformer à la structure de béance qui est celle de l'inconscient."* Tout est là. Tout ce que Lacan élabore dans ce *Séminaire XI*, c'est précisément la pulsion comme représentation de la sexualité conforme à la structure de béance de l'inconscient, c'est-à-dire conforme au sujet du lapsus et de l'acte manqué. Ca ne va évidemment pas de soi, et ça explique qu'il fasse de la pulsion un concept fondamental. Il faut du culot pour dire: *Voilà les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse!* On peut se demander pourquoi il n'y a pas le désir, la demande, etc. La pulsion, en tant qu'elle résout ce type de clivage et de hiatus, prend rang de concept fondamental. Elle réalise, comme l'écrit Lacan page 161 des *Ecrits*, *"l'intégration de la sexualité à la dialectique du désir"*. Vous voyez que c'est toujours ce terme de dialectique du désir que je

vous montre courir dans l'enseignement de Lacan, et qui recouvre là quelque chose de tout à fait cerné.

Disons que la pulsion représente la sexualité de façon conforme au signifiant. Ca implique quoi? Qu'est-ce qu'elle implique, cette représentation conforme au signifiant? Conforme au signifiant, ça veut dire conforme à la structure de renvoi du signifiant. Si la sexualité dans l'inconscient doit se conformer à la structure du signifiant, ça veut dire qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Vous obtenez le non-rapport sexuel immédiatement à partir de cette proposition. Dès lors que la sexualité ne peut être représentée que de façon conforme à la représentation signifiante, c'est-à-dire dans la métonymie signifiante, il n'y a pas d'autre rapport sexuel que cette métonymie même. Conformément à ce qu'implique de manque-à-être la métonymie signifiante, il n'y a pas de rapport sexuel. Autrement dit, structuralement, la position prévalente du phallus maternel et la position qu'il n'y a pas de rapport sexuel, elles disent exactement la même chose. Elles n'ont pas chacune les mêmes vertus éclairantes mais elles reposent exactement sur la même disposition structurale.

Je n'ai vraiment pas couvert le chemin que je voulais faire aujourd'hui, mais j'espère cependant que je vous laisse là plus savants dans la lecture de Lacan. Je reprendrai ce cours après la coupure signifiante de l'année.

VI

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 13 JANVIER 1982

Résumons dans deux couples d'oppositions les repères que ces premières séances nous ont permis d'acquérir dans l'enseignement de Lacan pris dans sa diachronie. C'est évidemment un abord nécessaire pour lever notre naïveté de longtemps à l'endroit du sujet supposé savoir Lacan - à entendre avec le double sens. Au fond, je présente un Lacan à problèmes. Ces problèmes, ce sont les nôtres, mais il n'est pas exclu que ce soient les siens aussi. Il me semble qu'une certaine cohérence de ces problèmes et le déplacement de leur solution militent pour l'idée que ce n'est pas là complètement une illusion de notre part.

Voici donc les deux couples d'oppositions: l'Autre de la parole, à distinguer de l'Autre du langage, et le désir de l'Autre, à distinguer de la Chose, la Chose dont Lacan dit que la jouissance est de son côté. Cette deuxième opposition nous permettra de mesurer le trajet qu'il faut pour qu'on puisse en venir à parler de la jouissance de l'Autre - terme fort tardif dans l'enseignement de Lacan.

Sur la base de ce couple d'oppositions, je me suis attaché à situer la place de "L'instance de la lettre" qui est un opérateur majeur dans l'interprétation qui a été faite de Lacan. Je crois avoir bien expliqué la survalorisation qui a été faite de ce moment de l'enseignement de Lacan, et ceci en marquant que c'est le point où Lacan rompt avec la prévalence des lois de la parole pour étendre à l'inconscient les lois du langage. Les lois du langage étaient, quand Lacan les a formulées, beaucoup plus nouvelles que les lois de la parole, puisque ces dernières reprenaient la structure de la reconnaissance hégélienne, tandis que les lois du langage étaient amenées de la simplification de la rhétorique opérée par Jakobson, alors même que Lacan était au milieu de son séminaire de l'année. Je suppose qu'il a fallu qu'il reçoive de Jakobson le tiré-à-part de son article sur l'aphasie en plein *Séminaire III*, pour qu'à partir de là se remanie sa conception.

Il en a résulté une sorte d'exhaustivité apparente de la métaphore et de la métonymie s'agissant du traitement de l'inconscient. Beaucoup de ceux qui étaient alors les auditeurs de Lacan se sont arrêtés à ce point-là. Si vous allez chercher dans une bibliothèque l'ouvrage de Jean Laplanche qui s'appelle *Vie et mort dans la psychanalyse* et qu'il a publié bien après avoir quitté Lacan, vous voyez que toute sa construction intellectuelle ne repose que sur l'extension de la métaphore et de la métonymie à tout le champ de la psychanalyse. Autrement dit, Laplanche est un partisan acharné de "L'instance de la lettre". Ca a paru le seul côté par lequel pouvait s'aborder valablement l'expérience analytique.

J'ai donc situé cette "Instance de la lettre", et j'ai marqué que tout l'effort

subséquent de Lacan est au contraire de développer ce qui n'est pas de ce côté-là. Ca ne prend consistance que lorsqu'il fait la théorie comme telle de l'objet *a*, qui est le second moment de cet enseignement. C'est au point que Lacan ait pu formuler que sa seule découverte était cet objet *a*.

Ce couple d'oppositions nous a d'abord amené à situer "L'instance de la lettre", puis nous a montré la double réécriture du désir freudien par Lacan, à savoir que ce n'est pas la même chose d'en rendre compte à partir des lois de la parole et d'en rendre compte à partir des lois du langage. Sur le premier versant, c'est le désir d'une parole de reconnaissance. Sur le second versant, le désir est identifié à la métonymie. Nous avons une opposition tout à fait tranchée, une bascule dont on ne peut pas manquer, une fois qu'on l'a soulignée, de voir la faille qu'elle constitue.

Enfin, à partir de ces points, je vous ai montré dans le détail les conséquences sur le statut du sujet. Le sujet qui se rapporte aux lois de la parole, c'est un sujet reconnu ou méconnu. C'est foncièrement un sujet qui, dans le *Je* de la parole, se réconcilie avec sa vérité. C'est encore un abîme, une faille qui le sépare du sujet du langage, du sujet comme aboli.

Lacan nous ménage un index pour repérer ce déplacement. Cet index, ce sont les lectures différentes du *Wo Es war, soll Ich werden*. Nous trouvons, page 801 des *Ecrits*, cette notation: *"*Wo Es war, soll Ich werden, *que nous avons plus d'une fois commenté et que nous allons tout de suite comprendre autrement."* Lacan ne dissimule pas qu'il y ait des déplacements à travers ses commentaires de cette phrase de Freud. Quand il s'agit pour lui de la faire comprendre dans "Subversion du sujet et dialectique du désir", il s'agit d'une compréhension différente des commentaires précédents. Lacan ne dissimule pas qu'il fait fonctionner ses formules comme des mathèmes. Même si ce sont des formules articulées dans un langue, il en propose des lectures différentes, exactement comme un mathème est susceptible de lectures différentes.

Le premier commentaire du *Wo es war* se situe page 417 des *Ecrits*, et il nous suffit de saisir ces deux compréhensions que Lacan propose, celle de cette page 417 et celle de "Subversion du sujet", pour vérifier l'écart dont il s'agit. Page 417, c'est un passage qui relève du texte qui s'appelle "La chose freudienne". Nous savons qu'il a été prononcé le 7 novembre 1955 à Vienne. Utilisons ce texte de "La chose freudienne" et le texte de "Subversion du sujet, pour mesurer l'écart de la conception de Lacan.

Dans "La chose freudienne", l'accent du passage est porté sur quoi? Il est porté d'une façon tout à fait explicite sur la différence entre le sujet de l'inconscient - le sujet véritable, dit Lacan - et le moi qui est constitué d'identifications aliénantes. C'est assez fort que d'essayer d'abord de tirer le *Es* et le *Ich* des termes de leur prise dans le *Das Ich und das Es*, mais c'est pourtant ce que Lacan n'hésite pas à faire, en notant que dans le détail de la formulation de Freud, l'article ne figure pas dans la phrase. C'est de là que Lacan tire qu'il ne s'agit pas des instances de la seconde topique: *"Freud n'a pas dit:* das Es*, ni:* das Ich*, comme il le fait habituellement pour désigner ces instances où il a ordonné depuis dix ans sa nouvelle topique, et ceci, vu la rigueur inflexible de son style, donne à leur emploi dans cette sentence un accent particulier."* C'est alors que Lacan propose cette première subversion de la formule freudienne, c'est-à-dire d'utiliser l'homophonie du *Es* allemand avec l'initiale du mot *sujet*, pour y reconnaître le sujet de l'inconscient en tant que lieu d'être, exprimant *"le mode de la subjectivité absolue dans son excentricité*

radicale". C'est la traduction bien connue: *"Là où c'était, peut-on dire, là où s'était, voudrions-nous qu'on entendit, c'est mon devoir que je vienne à être."*

Comment cette opposition se déplace-t-elle dans "Subversion du sujet"? Dans "La chose freudienne", le *Es*, cette subjectivité absolue, est en fait un statut brut du sujet qui trouve à se verbaliser par le *Je* comme sujet de la parole. Le *Es* a statut du sujet en tant que non reconnu, y compris par soi-même, et dont l'issue que lui ménage la psychanalyse est de parvenir à l'être du *Je* de la parole. Cette verbalisation est évidemment ce qui s'efface dans "Subversion du sujet".

Prenons la lecture, la compréhension différente de la page 801 et 802: *"C'est la voie où s'accomplit l'impératif que Freud porte au sublime de la gnomique présocratique:* Wo Es war, soll Ich werden, *que nous avons plus d'une fois commenté et que nous allons tout de suite faire comprendre autrement. [...] Mais le français dit: Là où c'était... Usons de la faveur qu'il nous offre d'un imparfait distinct. Là où c'était à l'instant même, là où c'était pour un peu, entre cette extinction qui luit encore et cette éclosion qui achoppe, Je peux venir à l'être de disparaître de mon dit. Enonciation qui se dénonce, énoncé qui se renonce, ignorance qui se dissipe, occasion qui se perd, qu'est-ce qui reste ici sinon la trace de ce qu'il faut bien qui soit pour choir de l'être?"*

Autant ce sur quoi Lacan met l'accent dans le premier passage, quinze ans auparavant, est finalement le venir-à-être, autant c'est ce à quoi dans ce passage il doit précisément renoncer. Le premier énoncé qui se renonce, c'est le sien, c'est *son* énoncé. Il s'agit pour lui d'éliminer le venir-à-être ou que le venir-à-l'être promis au sujet dans la psychanalyse ne soit pas le venir-à-être de l'accomplissement de la parole. Ce venir-à-être est corrigé par une partie de la phrase qui dit exactement le contraire que ce dont il s'agit dans "La chose freudienne": *"venir à l'être de disparaître de mon dit"*. Ce qu'il vise là, ce n'est donc pas le sujet en tant qu'il s'accomplirait dans la parole de reconnaissance, le sujet brut de l'inconscient qui aspire à la reconnaissance et qui viendrait à l'être de s'accomplir dans la parole de reconnaissance. Ce que vise Lacan là, c'est au contraire un sujet dont le venir-à-être est concomitant de son disparaître du dit. Et c'est seulement le fait de poser que le sujet ne vient à l'être que de disparaître de son dit, dans son abolition et non dans son épanouissement dans la reconnaissance, qui permet qu'ensuite la place de ce *Je* soit identifiée à celle de la jouissance. Le sujet de "La chose freudienne" - chose qui n'est pas encore la Chose de jouissance - n'a rien à faire avec la place de la jouissance qui, si mon souvenir est bon, est absente de ce texte.

Cela était donc le troisième point que nous avons pu considérer comme acquis, à savoir les conséquences, sur le statut du sujet, des repères que nous avons pris. Ca nous conduit maintenant à mentionner les conséquences de cette analyse pour le statut de l'objet.

Il ne faut pas chercher bien loin pour penser que ça peut en avoir également. C'est ce qui s'approche à partir de ce que j'ai rappelé du statut de la pulsion. Je crois avoir expliqué pourquoi cette pulsion figure comme le quatrième des concepts fondamentaux dégagés par Lacan en 1964. Cette pulsion, j'ai marqué dans le détail comment elle vient résoudre une question tout à fait répétée et déterminée par Lacan dans le *Séminaire XI*, à savoir: Comment est-ce que la sexualité vient en fait s'intégrer à la dialectique du désir, à la structure de l'inconscient, en tant que cette structure est marquée par la béance que nous

venons de voir et où le sujet n'émerge qu'à disparaître de son dit? Lacan rend compte de la pulsion freudienne en situant ce point comme le mode sous lequel la sexualité participe à ce qu'on appelle - abusivement - la vie psychique, d'une façon qui se conforme à la structure de l'inconscient. J'avais mentionné la page 160 du *Séminaire XI* où la pulsion représente la sexualité d'une façon qui est conforme au signifiant.

Il y a une expression qui est absente de ce *Séminaire XI*. Si je ne me trompe, c'est l'expression de sujet de la pulsion. Il n'est pas question de sujet de la pulsion, puisque Lacan l'a construite comme une structure dans laquelle le sujet n'est pas encore placé, une structure qui comporte la discontinuité, la coupure subjective, mais sans que le sujet y soit localisé. Vous avez là des textes très embarrassés de Lacan pour arriver à formuler ce qu'il veut dire. Quand il décrit le circuit de la pulsion, il spécifie bien que le sujet n'y est pas, et que, s'il y a une subjectivation, c'est une subjectivation sans sujet. Vous voyez que l'utilisation de ces expressions signale une difficulté, dont nous aurons à voir comment elle a évolué dans l'enseignement de Lacan. Il y a pour lui difficulté, au point qu'il dise, d'une façon presque existentialiste, qu'au niveau de la pulsion le sujet se confond avec l'objet. C'est même là qu'il voit la perversion intrinsèque de la pulsion. Ce qui fait que toute pulsion est perverse, c'est que le sujet s'y détermine lui-même comme objet.

À la suite de ça, évidemment, la pulsion apparaît comme l'inverse du fantasme, puisque le fantasme est au contraire une formation dont la fonction propre est de situer le sujet de l'inconscient, et même d'une façon reconnaissable. Si on voulait là abuser un peu des mots, on dirait que la logique de la reconnaissance que Lacan a abandonnée, la logique hégélienne de la reconnaissance, s'il y avait une instance freudienne où elle peut être resituée, ce serait au niveau du fantasme. C'est dans le fantasme que le sujet peut se reconnaître. La pulsion, elle, apparaît comme une fonction strictement inverse, comme une fonction où il n'y a pas de place pour le sujet.

C'est dans la pulsion que le statut de l'objet chez Lacan trouve son point d'accrochage non imaginaire. Ce n'est pourtant pas du tout quelque chose que Lacan maintiendra. Il dira même exactement le contraire plus tard, sans faire d'ailleurs de ce syntagme, *le sujet de la pulsion*, quelque chose de familier. Ce n'est pas du tout quelque chose qu'il emploie. Il dira cependant, plus tard, que si la pulsion est peut-être un mythe freudien, ce qui n'est pas un mythe, par contre, c'est qu'il y a un sujet qui s'en satisfait. La position même du concept de jouissance suppose évidemment qu'il y a un sujet qui se satisfait de la pulsion. Nous aurons à mesurer cet écart qu'il y a entre le *il n'y a pas de sujet de la pulsion* que comporte l'élaboration du concept de pulsion dans le *Séminaire XI*, et la supposition nécessaire d'un sujet qui se satisfait de la pulsion - supposition fondamentale pour soutenir le concept de jouissance.

Dans toute l'analyse que Lacan fait de la pulsion dans le *Séminaire XI*, c'est l'objet qui est au coeur, comme manque-à-être, comme creux dont la pulsion fait le tour, et c'est déjà par là une rupture avec le statut antérieur de l'objet dans son enseignement. Comment alors, pourrions-nous rendre compte de cette transformation du statut de l'objet?

Ce qui est d'abord massif comme évidence, c'est que l'objet chez Lacan n'a au départ aucun statut symbolique. Il n'y a pas du tout de symétrie entre le sujet et l'objet dans sa construction. Elle est au contraire fondée d'emblée sur une dissymétrie du sujet et de l'objet. Le sujet de la parole a un statut

symbolique dans la reconnaissance, il cherche à se faire reconnaître par l'Autre, et c'est ce qui fonderait le dispositif analytique lui-même. Mais dans ce rapport du sujet et de l'Autre, il n'est pas question d'objet, il n'est pas question de transformation du sujet en objet ou de l'Autre en objet.

Au départ, donc, l'objet trouve son statut unique de l'imaginaire. C'est même tout à fait frappant de le voir complètement hors du registre symbolique, alors que le sujet, qui a un statut symbolique, a quand même aussi un statut imaginaire. Il a un statut imaginaire sous une forme dégradée certes, une forme moïque, mais il y a tout de même des pertinences où on peut le situer dans le registre imaginaire. L'objet, lui, n'a pas de place dans le registre symbolique. L'objet ne trouve sa place que dans la théorie du narcissisme, il ne trouve de place que comme corrélatif du moi. L'objet ne trouve de lieu que dans cette relation, c'est-à-dire, selon la formule que j'ai soulignée, en tant que *"le narcissisme enveloppe les formes du désir"*. L'objet est enveloppé par le narcissisme. Ce qui est saisissant, c'est que le désir et l'objet sont situés dans des registres différents. Le désir de reconnaissance n'a pas d'autre objet que la reconnaissance, et donc, le désir coordonné à des objets est toujours un désir dégradé. Il s'agit au fond de retirer le désir de sa corrélation à l'objet.

On voit bien ce qui peut appeler cet abandon des objets dans l'expérience analytique. C'est ce qui peut donner, à un certain moment, un style d'ascèse à l'expérience analytique. C'est d'ailleurs ce que Lacan conservera en parlant de désir de rien. Le désir de reconnaissance était finalement sa façon d'approcher le désir comme désir de rien, en tout cas de rien qui soit un objet. Sous une forme dégradée, le désir de rien, ça donne le *rien désirer* qui est une formule majeure où la psychanalyse anglo-saxonne a pu situer le triomphe de la psychanalyse, au point que le deuil, la perte, la séparation soient considérés comme des formes infantiles. L'idée anglo-saxonne de la fin de l'analyse est basée sur la confusion du désir de rien et du *rien désirer*.

Quelle est alors l'incidence, sur ce statut de l'objet imaginaire, de la position conceptuelle qui fait du désir une métonymie? Eh bien, ça a une conséquence immédiate, à savoir que ça institue l'objet du désir comme métonymique lui aussi. C'est là que nous entrons dans la préhistoire de l'objet *a* lacanien, c'est là que nous avons l'objet du désir comme objet métonymique, c'est-à-dire comme destiné à être toujours ailleurs. A la fin du *Séminaire III,* nous voyons déjà pointé que l'objet du désir est foncièrement météore, mirage. C'est une très jolie conception, puisqu'elle arrive à lier le statut imaginaire de l'objet avec une fonction spécialement symbolique qui est la métonymie. L'objet métonymique, c'est l'objet imaginaire du désir en tant qu'il est pris dans la fonction symbolique de la métonymie.

Ca rend compte de beaucoup de choses. Par exemple de ce qu'on sait de la docilité du désir aux objets nouveaux qui peuvent lui être proposés. Il suffit de prendre là l'exemple des variations de la forme idéale de la femme dans l'Histoire - variations qui empêchent d'ailleurs de réduire nos relations sexuelles au rapport sexuel animal et fixe. Nous avons là un exemple de cette docilité des formes imaginaires du désir et qui rend assez bien compte de la métonymie de l'objet - formule évidemment équivoque, à cheval entre l'imaginaire et le symbolique.

C'est là aussi que peut naître le métonymisme comme idéologie. Le métonymisme est une idéologie qui s'est développée à partir de la théorie de Lacan, et qui vise à considérer qu'en définitive la psychanalyse n'a de sens que

de guérir par la métonymie, que l'invitation à l'association libre est une invitation faite au sujet à guérir par la métonymie. Dans cette perspective, l'analyse elle-même apparaît comme infinie et, dès lors qu'on serait un créateur, par exemple un écrivain, ou un écrivant - vous savez que la formule peut être simplement réduite à celle de *tirer à la ligne*, et qu'il y a une idéologie de l'écriture qui s'est ramassée dans le fait d'encenser le fait de tirer à la ligne - dès lors donc, qu'on serait pris dans la métonymie de la création, eh bien, on serait guéri, on pourrait se passer de la psychanalyse. Le fait de gratter son oeuvre d'écrivant, d'érudit, de philosophe, nous amènerait d'emblée au stade final de la guérison métonymique.

Il n'y a pas de traces de ce métonymisme chez Lacan, pas de traces de l'idée que la psychanalyse comme telle serait infinie, pas de traces que l'on puisse guérir par l'infini de la métonymie. D'abord parce que l'expérience analytique est structurée par des butées, dont la première est le symptôme, et que le symptôme est ce que Lacan situe comme métaphore par rapport à la métonymie. Mais il n'y a pas que le symptôme qui fasse butée. Ce qui nous empêche de nous contenter de l'objet métonymique, c'est le retour d'un objet qui n'est pas simplement ailleurs, et qui est le phallus. A cet égard, on comprend que Lacan le situe comme effet de métaphore par rapport à la métonymie. C'est bien là ce qui vaudra à ce malheureux phallus psychanalytique toutes les accusations de phallocentrisme - terme qui est de Lacan lui-même et qu'il assume tout à fait - puisque, pour l'idéologie métonymiste, il ne doit évidemment pas y avoir de centre, ça ne doit faire que glisser et se décentrer indéfiniment. Mais Lacan maintient le phallus resitué comme effet de métaphore, et aussi bien le père comme opérateur de métaphore.

Il est certain que par rapport à la métonymie du désir, à la métonymie des objets imaginaires du désir, l'élaboration du statut du phallus est un problème, un problème de construction, un problème proprement conceptuel. Si vous reprenez dans leur diachronie les *Séminaires* où Lacan se mesure à cette question d'élaborer le statut du phallus, vous voyez qu'il l'élabore toujours comme une exception. C'est toujours dans un statut d'exception qu'il a situé le phallus, aussi bien par rapport à la métonymie, à l'ensemble des signifiants, que sur telle ou telle figure topologique. Relisez le premier texte où Lacan se confronte à la tâche d'articuler la métonymie du désir avec le statut singulier du phallus. C'est le texte qui prend la suite de "L'instance de la lettre", et qui se confronte au problème majeur ouvert par cette dernière, à savoir: Comment se fait-il que le désir étant métonymique, il y ait pourtant un objet de cette métonymie qui soit absolument privilégié?

Prenons maintenant l'objet du fantasme qui est encore une butée. Comme butées, j'ai énuméré le symptôme, le phallus, le père, et nous avons maintenant le fantasme. J'ai dû rappeler, il y a deux ans déjà, que le fantasme chez Lacan est à situer en contraposition par rapport au désir, et que s'il y a une dialectique du désir, il y a une fixité du fantasme. Ca se retrouve écrit par Lacan dans son grand schéma sous cette forme. C'est évidemment paradoxal, si on se rappelle que ce dont il s'agit avec l'écriture petit *d*, c'est de la métonymie du désir. Disons que l'objet *a* dans le fantasme n'est pas à proprement parler un objet métonymique. Comme objet, il n'est pas ailleurs, il est bien là, fixe. Il a même - c'est ce que formule l'écriture - une fonction privilégiée par rapport à l'abolition du sujet du langage.

Je crois que je peux là vous situer quelques énoncés de Lacan. Je ne sais pourquoi je les avais trouvés opaques pendant très longtemps, alors qu'ils s'expliquent au fond très bien, et qu'ils sont même nécessaires pour comprendre la formule du fantasme.

Lacan écrit, page 692: *"C'est ainsi que se produit une condition de complémentarité dans l'instauration du sujet par le signifiant."* J'ai toujours trouvé très singulier ce terme de complémentarité. Lacan en parle également, sous une autre forme, page 627: *"Le désir est ce qui se manifeste dans l'intervalle que creuse la demande en deçà d'elle-même, pour autant que le sujet en articulant la chaîne signifiante, amène au jour le manque à être avec l'appel d'en recevoir le complément de l'Autre, si l'Autre, lieu de la parole, est aussi le lieu de ce manque."* Voilà une phrase complexe, mais ce qui nous frappe, c'est que nous retrouvons le même terme de complément. Prenons alors la page 715 où, à propos du phallus, Lacan évoque *"la fonction de contrepartie où un objet est entraîné dans la subordination du désir à la dialectique symbolique"*. Eh bien, je mets là en série la complémentarité, le complément et la contrepartie, les pages 692, 627 et 715.

L'instauration du sujet par le signifiant comporte pour le sujet même une perte, comporte du manque-à-être. Dans l'écriture $, c'est de ce manque-à-être que nous affligeons le sujet, nous rappelons que son instauration est toujours corrélative d'une perte. C'est une supposition presque de départ. Dès lors que nous considérons que l'instauration du sujet par le signifiant comporte en elle-même une perte, on peut alors saisir ce que peut signifier l'appel à recevoir le complément de cette perte, et le fait que, d'une façon générale, c'est en tant que compléments que Lacan situe le phallus et l'objet du fantasme. Il les situe comme venant complémenter de façon nécessaire et privilégiée la perte que le sujet subit du fait qu'il est sujet du signifiant.

A cet égard, il est évident que l'objet en question, même s'il est métonymique en tant que partiel ou partial, n'est pas métonymique en tant qu'il serait simplement fuyant. C'est au contraire un objet qui a pour fonction d'arrêter le sujet dans sa disparition. Ce n'est pas de fuite qu'il s'agit dans le fantasme, c'est d'arrêt, et c'est bien pourquoi le fantasme est une fonction qui s'oppose tout à fait à l'idéologie métonymique. On peut toujours continuer à croire qu'en continuant la métonymie les choses se résolvent d'elles-mêmes, il reste la butée que constitue la complémentation fantasmatique.

C'est d'ailleurs ce qui pourrait nous conduire logiquement - nous ne parlons pas pour l'instant directement de l'expérience analytique, nous parlons de cet enseignement en tant qu'il en est issu - à nous demander pourquoi Lacan ne parle pas de la signification du fantasme de la même façon qu'il parle de la signification du phallus. Mais en fait, cette expression de signification du fantasme est impliquée par ce que je vous reconstruis ici. D'abord parce que le fantasme peut très bien être dit comme un effet de métaphore. Regardez où il se place sur le Graphe de Lacan. Il se place sur le côté gauche et non sur le côté droit, c'est-à-dire juste au-dessus du point qui effectivement désigne un effet de signifié. De la même façon que je vous ai dit que sur ce schéma on devait situer le Nom-du-Père comme effectuant son effet de signification phallique en ce point, on voit bien que c'est de ce côté-ci, et pas de l'autre, que Lacan situe le fantasme. Au même titre que l'on peut situer le phallus comme effet de métaphore, on y situe le fantasme.

D'ailleurs, ces fonctions se recouvrent. Qu'est-ce qui caractérise le discours

sur le phallus et le discours sur le fantasme? - sinon que c'est à partir de là que ça fait sens pour le sujet, que son expérience fait sens pour le sujet. C'est pourquoi Lacan peut dire que *signification du phallus* est un pléonasme, puisque le phallus est là chaque fois qu'il y a un effet de signification. De la même façon, chaque fois qu'il y a signification pour le sujet, c'est son fantasme qu'il recouvre, son fantasme qui est le mode selon lequel le sujet se retrouve dans son expérience. Qu'est-ce que c'est, après tout, que le fantasme dans l'expérience analytique? - sinon le principe selon lequel le sujet retient ce qui lui arrive, selon lequel il fait une histoire avec ce qui lui arrive. C'est un principe de sélection selon lequel il prélève, sur la masse de ce qui lui arrive, les rencontres aléatoires de ses pensées plus ou moins spirituelles, ses regrets, ses soucis. C'est le principe selon lequel le sujet sélectionne ces éléments et se situe par rapport à eux. C'est ce qui justifie de situer le fantasme comme effet de métaphore et la signification elle-même comme une butée. Il y a évidemment un aspect de la signification où elle est ondoyante, diverse, imaginaire, mais il y aussi une fonction de la signification où elle-même constitue une butée.

Je dirai que cette reconstruction complexe m'a éclairé sur la conclusion de Lacan à sa *Logique du fantasme* qui a l'air complètement décalée par rapport à tout ce qu'il dit dans ce Séminaire. Lorsqu'il conclut son Séminaire de *La Logique du fantasme*, le fantasme apparaît comme une signification absolue. C'est très difficile de voir en quoi ce Séminaire prépare cette assertion, mais elle s'explique tout à fait dans la reconstruction que je vous propose ici. Il s'agit d'une signification absolue, d'une signification qui fait butée. C'est précisément parce que le fantasme est une signification qu'il est question de la traversée du fantasme et non de l'interprétation du fantasme. C'est justement ce que veut dire *absolue*, à savoir que c'est une signification qui ne s'interprète pas. Il ne s'agit pas d'une transformation ou d'une dialectisation du fantasme, mais d'une percée, d'une traversée. Même si l'expression de signification du fantasme n'a pas été promue par Lacan, elle est quand même structurante pour sa conception du fantasme.

Je me suis rendu compte, quand je prenais des notes pour cette séance, que finalement, en pensant rassembler là quelques éléments résumés des conséquences de ce que j'ai dit au premier trimestre, j'essayais en fait de répondre moi-même à la question que j'avais posée à Lacan en 1964, et qui portait sur la différence de l'objet du désir, de l'objet du fantasme et de l'objet de la pulsion. Je n'avais pas, à l'époque, été éclairé par la réponse de Lacan, mais maintenant, quelques années après, je crois que je suis en mesure de m'éclairer moi-même sur ce qui me paraissait être un véritable labyrinthe.

L'objet de la pulsion, ce qui le distingue de celui du fantasme, c'est qu'il ne signifie pas. Autant la signification du fantasme est une expression que nous pourrions promouvoir, autant on aurait du mal à s'imaginer ce que pourrait signifier la signification de la pulsion. On se rend bien compte que ce n'est pas vraisemblable. S'il y a un absolu qui est présent dans la pulsion, c'est un absolu du réel et non plus un absolu de la signification. Nous sommes évidemment là sur une frontière. Quand Lacan écrit sa formule du fantasme et qu'il y situe l'objet, c'est encore l'objet comme imaginaire qu'il vient inscrire dans cette formule, même si on voit bien que le caractère absolu du fantasme se prête à faire basculer progressivement cet objet imaginaire dans le registre du réel.

Que l'objet de la pulsion comme tel ne signifie pas, c'est ce qui est

nécessaire aux soubassements du concept de jouissance. Là non plus, on ne dira pas *signification de jouissance*. La jouissance comporte en elle-même quelque chose qui ne signifie rien. Vous savez que Lacan a commencé par opposer le signifiant et la jouissance. C'est ce qu'on voit dans "Subversion du sujet". C'est là-dessus que s'arrêtent les *Ecrits* et c'est ce qui rend surprenants ses développements ultérieurs. En effet, dans le Séminaire *Encore*, il est question au contraire de jouissance du signifiant. Ce qui va avec la jouissance du signifiant, c'est ce que Lacan ajoute aussitôt, à savoir que le signifiant est bête. Je dirai que ce que comporte le fait même de la jouissance, c'est qu'elle bêtifie le signifiant.

Ce fait que le signifiant est bête, ce n'est pas du tout ce que Lacan a répété pendant des années. Il a répété au contraire pendant des années que le signifiant est très intelligent. C'est même ça qui est apparu comme l'originalité propre de Lacan: faire valoir à quel point le signifiant comme tel est intelligent. Le signifiant tout seul, le signifiant qui fonctionne dans l'inconscient, le signifiant sans la bonne petite conscience de soi pour le faire valoir, le signifiant est malin. C'est comme cela qu'on a fait valoir l'inconscient dans les premiers temps de l'analyse. On l'a fait valoir comme le malin, le spirituel, ou même comme le diabolique et le suprêmement malin. Vous voyez donc bien qu'avec la formule *le signifiant est bête*, il y a un déplacement de perspective tout à fait saisissant. Qu'il soit bête, ça va de pair avec le fait qu'on peut jouir. Il y a une jouissance propre du signifiant. Il me semble que ça éclaire la ligne d'horizon des quelques séances que je vais faire maintenant sur les soubassements du concept de jouissance chez Lacan.

Si nous voyons que la postulation première de "L'instance de la lettre" était, pour les auditeurs de l'époque, l'exhaustivité de la métaphore et de la métonymie, nous voyons également que par un certain côté la fonction de l'objet n'y obéit pas du tout. Si le fantasme comme tel peut être situé comme un effet de métaphore, ce n'est pas pour autant que l'objet dont il s'agit, l'objet de contrepartie, soit lui aussi métaphorique. Lorsque Lacan pose que l'objet est un reste, un résidu, la valeur propre de ce terme est d'écarter l'objet du registre de "L'instance de la lettre". Formuler que l'objet est un reste ou un résidu, c'est dire que la métaphore et la métonymie ne sont pas tout le champ de l'inconscient.

Disons que c'est dans ce terme de *reste* que l'adjectif *absolu* trouve à se situer. L'absolu est de toutes façons toujours un reste, à savoir que c'est ce qui s'est précisément trouvé séparé. L'absolu, c'est le séparé. Je dirai que chaque fois que Lacan se sert de ce terme d'absolu, la fonction de l'objet est présente, la fonction de l'objet comme réel, comme non dialectique, non métonymisable, non métaphorique. C'est là une logique qui est différente de celle de la métaphore et de la métonymie, c'est la logique du reste, et qui nous donne comme un deuxième versant de la construction de Lacan. Est-ce que Lacan reviendra sur l'idée que la jouissance est interdite au parlêtre? Non. C'est, si l'on veut, une idée de base. Mais il réintroduira la jouissance comme, je n'oserai pas dire opératoire, mais présente dans le champ de la psychanalyse, et ce à partir du moment où il situera cette jouissance même comme un reste. La jouissance est interdite *mais* il y a un reste de jouissance. Oui, la jouissance est interdite dès lors qu'il y a métaphore et métonymie, dès lors qu'il y a les lois de la parole et du langage, *mais* il y a un reste de jouissance. C'est d'ailleurs ce qu'il écrit en toutes lettres avec le *plus-de-jouir*, c'est-à-dire le

reste de jouissance.

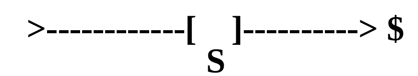
On peut évidemment se poser la question de savoir ce que devient la libido freudienne dans cette répartition? La libido freudienne est chez Lacan répartie entre désir et pulsion, désir et jouissance. La libido freudienne trouve d'abord son symbole chez Lacan dans le *moins-phi* de la castration, en tant que c'est cette fonction qui soutient l'investissement des objets et qu'elle permet de leur donner une commune mesure. La libido freudienne n'est pas une énergie qui serait quantifiable, elle permet seulement de dire qu'il y a des investissements qui passent d'ici à là - ça se retire d'un côté et ça s'allume ailleurs. La libido freudienne permet de considérer qu'il y a un champ neutralisé où l'on voit des investissements se produire. La libido est l'idée d'une commune mesure entre des manifestations qui sont d'aspects et de valeurs différents. Ca donne une mesure quantitative à des manifestations qui sont qualitativement différentes. En définitive, Lacan rend compte de la libido freudienne à partir de la castration. Il fait du symbole de la castration, le symbole même de la libido en tant que commune mesure des investissements. C'est là, en quelque sorte, le paradoxe de la chose, car loin que la libido apparaisse comme une quantité, elle apparaît au contraire comme un manque. Ca inverse la perspective freudienne sur ce point.

Par rapport au désir qui manque et qui rend compte du caractère de commune mesure de la libido, la pulsion, elle, n'est pas manque. Lorsque Lacan en donne le schéma dans le *Séminaire XI*, il situe bien le manque mais comme ce autour de quoi tourne la pulsion. A cet égard, son concept de jouissance est pleinement l'héritier de la libido freudienne: la jouissance en tant qu'elle n'est pas manque. La jouissance lacanienne n'est pas manque mais substance. Lacan va jusqu'à dire que si l'on veut parler de substance quelque part dans la psychanalyse, c'est quand il s'agit de la jouissance.

La jouissance est substance mais, en même temps, il y a évidemment manque-à-jouir. Tout est dans l'articulation de la substance jouissance et du manque-à-jouir. Qu'est-ce qui va amener Lacan à la formulation qu'il n'y a pas de rapport sexuel? C'est précisément la fonction du reste de jouissance, dans la mesure où ce reste n'est pas sexué et qu'il y a un abîme qui le sépare de la jouissance de l'Autre sexe. A cet égard, le rapport sexuel serait le rapport qui s'établirait du plus-de-jouir à la jouissance sexuelle. C'est ça qui est la normalité du plus-de-jouir: elle ne peut s'établir qu'à partir de la relation avec la jouissance sexuelle.

Maintenant, il faudrait que nous arrivions à situer d'une façon qui ne soit pas métaphorique cette fonction de reste qui émerge dans un registre différent de celui de "L'instance de la lettre" et qui est même contradictoire avec lui. Il peut y être articulé mais il ouvre vraiment un autre champ que celui de la métaphore et de la métonymie, et même un autre champ de rhétorique. C'est cela que je voudrais maintenant exposer comme les effets du symbolique selon Lacan. C'est là, une fois qu'on l'a isolé, un chapitre dont on a l'impression que Lacan ne se lasse pas de reformuler la construction.

Vous savez que lorsque vous tracez une flèche, vous tracez une sorte de petit triangle à son origine pour marquer le point de départ. Lacan fait de ce petit triangle le symbole delta. C'est ce qui, au départ, serait l'individu brut, l'"organisme", le vivant. Puis, au bout de cette flèche, vous avez le $, le sujet barré, le sujet du langage, le sujet de la castration, et, au milieu, vous avez l'effet du symbolique:



Ce n'est pas toujours dans les mêmes termes que Lacan en a parlé, puisque vous voyez que dans le passage que je vous ai cité, il est question d'instauration du sujet par le signifiant. Ce n'est donc pas toujours seulement en termes de capture du sujet par le signifiant que c'est exprimé, mais aussi, et au-delà, en termes qu'il n'y a à proprement parler de sujet qu'à partir du signifiant - ce qui veut dire que nous ne situons pas le sujet en deçà des effets du symbolique mais comme étant lui-même un effet du symbolique.

Le point de départ, nous ne pouvons le situer que d'une façon imprécise, puisque nous ne savons pas ce qu'il y a en deçà. La psychanalyse prend le sujet tel qu'il lui arrive, comme étant capable d'une analyse et en tant qu'il la demande. C'est déjà un stade tout à fait évolué de l'espèce, si je puis m'exprimer ainsi. C'est assez complexe comme situation. Je ne veux pas parler de la psychanalyse d'enfant mais ça conduirait évidemment à s'inquiéter. Il n'y a pas moyen, par exemple, de s'en sortir sur la période de latence, si on confond ce qu'on peut observer éventuellement dans le comportement de l'enfant - une certaine récession de sa créativité, de sa liberté polymorphique supposée - avec la période de latence même, en tant qu'elle est une hypothèse éventuelle qu'il faut soutenir, à partir de l'analyse de l'adulte, comme simplement nécessaire pour justifier la structure d'après-coup du refoulement. C'est abusivement que l'on confond la période de latence observable et la période de latence qui est un concept freudien venant à la place de la structure d'après-coup. C'est dire que quand nous parlons du sujet, nous prenons une fonction tout à fait sophistiquée et relative au champ de l'analyse même.

Ce dont il s'agit avant, nous ne pouvons le dessiner qu'en négatif. Nous pouvons dire que nous y situons un organisme avec sa propriété d'homéostase, ce qui veut finalement dire que nous situons une instance capable de stimulus-réponses. Ca ne va pas au-delà et ça suffit à situer ce que Lacan appelle une sensibilité. Quand il y a stimulus-réponse, il y a un organisme sensible, une sensibilité. Ce genre de petit organisme est d'ailleurs déjà capable de faire beaucoup de choses. Vous avez une patte de grenouille, vous mettez de l'acide sur cette petite patte, et la patte bouge. C'est suffisant.

La question est donc de savoir si le sujet dont il s'agit dans la psychanalyse est une fonction qui est dans la patte de grenouille, dans le stimulus-réponse. La réponse de Lacan est que le sujet n'est pas immanent à une sensibilité définie par le couple stimulus-réponse, qu'il est décalé par rapport à ce couple. C'est une fonction distincte de l'individualité même. Evidemment, c'est difficile à concevoir quand on voit les gens en face de soi. Ca pourrait demander une ascèse que d'apprendre à ne pas considérer le sujet comme un individu. Ce n'est évidemment que dans la pratique que cette distinction peut se faire.

Si nous situons là la vie avec un point d'interrogation, qu'est-ce qui nous justifie de faire émerger le sujet avec cette barre qui signale la perte qu'il subit?

? ----------[   ]---------> $

Nous pouvons un peu approcher ça par l'anthropologie. En effet, l'humanité se distingue de l'animalité par une certaine déperdition au niveau vital. C'est ce qui est bien relevé chez les animaux quand ils sont sauvages et quand ils deviennent domestiques. Il y a une déperdition vitale de l'animal quand il est pris dans le langage de l'Autre. Le fait que l'animal soit pris dans la domestication, se traduit par une déperdition. C'est même un terme philosophique: la déperdition vitale propre à l'homme. Donc, au niveau anthropologique, qui n'est pas le nôtre, on peut déjà situer comme un effet du symbolique.

Mais au-delà, et c'est ce dont témoigne l'hystérie, cet effet du symbolique s'exerce précisément sur le corps - effet de cisaille, nous dit Lacan dans sa *Télévision*. Nous avons là une incidence du symbolique sur le corps. Ca fait que nous ne parlons pas de la structure comme d'une structure que nous allons découvrir, nous parlons d'une structure en tant qu'elle est active, en tant qu'elle agit. C'est ce qui m'avait le plus frappé, en 1964-66, dans le structuralisme de Lacan. Il s'agissait chez lui de l'action de la structure. Ce n'est pas seulement que le sujet se modèle dans cette structure, c'est que cette structure agit, qu'elle a des effets sur le vivant, sur l'individu, sur le corps, et même sur le principe du plaisir, si on entend que ce principe gouverne les êtres vivants.

Elle a déjà ce premier effet sur la vie qui est qu'elle apporte en elle-même la mort. C'est ce que Lacan a dit sous une forme d'emblée dramatique: *"Le symbole est le meurtre de la chose."* Cet effet mortifiant se répartit à tous les niveaux où il s'agit de l'expérience du sujet. La structure est mortifiante. A cet égard, nous pouvons décliner toute une échelle qui va de la constatation anthropologique de la déperdition vitale jusqu'au concept freudien de castration. Nous pouvons mettre en série la constatation anthropologique de la déperdition vitale et la castration, en passant par la perte foncière de l'objet et par l'émergence du sujet comme sujet barré. Nous avons là une sorte de grand tableau que l'on peut dessiner.

On s'aperçoit qu'il n'y a pas de textes de Lacan où celui-ci ne revienne sur les effets mortifiants du symbolique. C'est même un bateau de cet enseignement. Avant le discours de Rome, où il ne met pas en question la structure symbolique, Lacan utilise le thème de la prématuration chez l'enfant, pour obtenir comme donnée physique une discordance primordiale de l'organisme. Il faut que Lacan ait déjà, avant le rapport de Rome, la barre comme une donnée vitale de départ. Il y a chez l'homme, dès le départ, une déperdition vitale au niveau même de l'organisme. C'est pour cela que l'intuition fondamentale de Lacan n'est pas l'inconscient structuré comme un langage, mais cette déperdition, cette discordance, cette barre, cette division du sujet. Avant le discours de Rome, Lacan prend cette barre comme une donnée naturelle, et c'est ce qu'il implique aussi bien au niveau imaginaire, quand il souligne ce qu'il appelle les *imagos* du corps morcelé. Là, la discordance est caractérisée chez l'enfant par un morcellement, par un démembrement, par une véritable dévitalisation et, en définitive, par une négativation de son être.

Si vous vous reportez à la page 849 des *Ecrits,* vous retrouvez la fonction

que je vous avais évoquée auparavant, lorsque je vous parlais de la dialectique du désir où la sexualité a à venir être représentée. Il s'agit de savoir comment la relation sexuelle s'inscrit dans la dialectique du désir ou dans la structure de l'inconscient. Eh bien là, dans cette page 849, vous avez la même formulation: *"L'important est de saisir comment l'organisme vient à se prendre dans la dialectique du sujet."* Il y a un élément de dialectique signifiante, et la question est de savoir quels sont les effets qu'en subit l'organisme.

Vous comprenez par là pourquoi le sujet fondamental de la psychanalyse est le sujet hystérique, c'est-à-dire le sujet qui est concerné jusqu'aux tréfonds de son corps par la dialectique du désir. C'est pourquoi, dans ses formules des quatre discours, Lacan écrit l'hystérique $, purement et simplement. Il s'agit du sujet en tant qu'il est susceptible de porter au plus profond de son organisme la marque de la structure symbolique. C'est même ce qui pourrait faire croire que la causalité psychique est une causalité biologique. C'est contre cela que Lacan précisément met en garde, et dans des termes précis. Le substrat biologique du sujet - le delta - est intéressé jusqu'en son fond dans l'expérience analytique, mais cela n'implique nullement que la causalité qui s'y découvre soit réductible au biologique.

Je vais m'arrêter là-dessus, puisque j'ai à peu près fini ma course. J'espère que la semaine prochaine je m'avancerai d'un meilleur pas vers le concept de jouissance et ses soubassements dans l'enseignement de Lacan.

VII

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 20 janvier 1982

Je vais vous lire une citation de Montesquieu que j'ai trouvée en relisant le *Bloc-notes* de François Mauriac. C'est une citation de Montesquieu sur Cromwell et elle m'a paru curieusement convenir à Lacan : *"Il alla de contradiction en contradiction, mais il alla toujours tel que ces pilotes que presque tous les vents conduisent au port."* Ca me paraît très lacanien, en tant justement que l'enseignement de Lacan ne va pas de synthèse en synthèse, mais d'affirmation en affirmation.

Si on a cette impression, ça tient à l'effet de style, à la rhétorique de Lacan, ce qui encourage certainement, chez ses auditeurs, l'effet de sujet supposé savoir. L'enseignement de Lacan est d'emblée un appel au transfert. C'est une nouvelle alliance avec la découverte de Freud, une recomposition théorique de la découverte de Freud, à partir de ce point d'Archimède qu'est l'inconscient structuré comme un langage. C'est aussi l'introduction et le maintien d'un transfert.

L'enseignement de Lacan se caractérise par une avancée, et je trouve assez séduisant de le présenter comme le fait Montesquieu : une avancée qui va de contradiction en contradiction, mais qui, à chaque fois, conduit au port. Une avancée peut aussi se traduire par l'introduction d'un signifiant nouveau. Lacan, dans "Radiophonie", dit que le concept de plus-value est une invention signifiante et non pas une invention théorique. Qu'est-ce que voulait dire Lacan quand, vers la fin des années 70, il aspirait à un signifiant nouveau ? Que l'introduction d'un signifiant nouveau peut faire changer, virer les sensibilité et l'éthique. La plus-value était un signifiant nouveau dont les conséquences étaient tout à fait incalculables pour Marx, et il y a d'autres signifiants nouveaux qui produisent ainsi des cataclysmes. Dans "Radiophonie", Lacan fait de la plus-value le prix que Marx a payé de la vie d'enfer qu'il s'est faite, et il y a dans ce texte un *comme moi, Lacan.*

Je pourrais continuer de broder ainsi de Cromwell à Montesquieu, de Marx à Lacan, mais je m'arrête là, puisque mon tourment à moi m'oblige à être encore cette fois-ci dans l'articulation des concepts de Lacan, dans l'articulation de base, et spécialement dans la séparation structurante que Lacan introduit entre l'Autre et la jouissance – opposition qu'il mettra du temps à surmonter et qui deviendra une articulation cruciale de son enseignement.

Cette opposition figure déjà dans les premiers temps de son enseignement et sous une forme très simple. Vous vous souvenez que je vous avais invités à prélever sur le Graphe ce vecteur qui conduit du sujet brut au sujet marqué du signifiant. J'avais même placé une petite boîte noire, pour marquer que c'est là que s'opère, à partir d'un point d'origine qui n'est jamais que supposé, ce que dans la psychanaluyse on observe comme résultat. C'est là le minimum

d’hypothèse qui peut être fait comme origine du sujet :

>--------------- [////] ------------- > $

Eh bien, il y a un autre vecteur dans le Graphe qui a exactement la même composition. Il s’agit d’un vecteur dont le terme d’origine est la jouissance et dont le terme d’arrivée est la castration. C’est un vecteur qui décalque le premier :

Jouissance --------------------------- > Castration (- φ)

Ca suppose, en une origine mythique du sujet, que le sujet serait égal à sa jouissance, satisfait de sa jouissance. Et ça ne serait que parce qu’il y a l’interposition signifiante, c’est-à-dire la castration, qu’il y aurait une négativation de la jouissance, que l’on traduit par *moins phi*. La castration, à cet égard, est une séparation de la jouissance et du corps. Si on prend comme point de départ la chair, le résultat induit par les effets du symbolique est alors une séparation du corps et de la jouissance :

corps = A
La chair ---------- [///] ---------- > {
~~Jouissance~~

Cette séparation est la seule qui permet d’identifier le corps à l’Autre, le corps comme surface d’inscription, comme voué au signifiant. C’est le corps en tant que chair vidée de sa jouissance.

Ce qui va ordonner tout l’enseignement de Lacan à partir des années 70, c’est la construction de l’objet qui récupère, pour le sujet en analyse, une part de cette jouissance perdue. Cet objet, c’est l’objet *a*. L’objet *a* représente une part de la jouissance perdue. C’est pourquoi, dans les années 70, à la surprise de ses auditeurs, Lacan a pu dire qu’il n’y avait pas qu’une seule castration qui serait la castration phallique, mais qu’il y en avait autant que d’objets *a*.

C’est une jouissance qui est évidemment toute présente dans la pulsion, pour autant que la pulsion n’est pas coordonnée au besoin. Ce qui est cependant frappant, c’est que ce n’est pas du tout l’objet *a* comme récupérant une part de la jouissance perdue qui est au coeur de l’écriture lacanienne de la pulsion. Dans l’écriture de la pulsion, l’objet est tout à fait absent : ($ <> D). La position de l’objet, nous la retrouvons, elle, dans l’écriture du fantasme : ($ <> *a*), où c’est comme objet du désir que petit *a* est présent – c’est-à-dire objet imaginaire et non pas récupération de jouissance, objet métonymique à l’occasion mais toujours imaginaire.

Comment cet objet imaginaire présent dans le fantasme va-t-il virer jusqu’à être lu comme objet de la pulsion ? Il faut faire valoir l’opposition entre fantasme et pulsion. De par leur écriture même, ces deux termes ont l’air

d'être présentés pour être confrontés l'un à l'autre. Ils ont une structure comparable au niveau de l'écriture, et ça nous invite en même temps à rapprocher ces deux termes qui sont aux antipodes de l'expérience :

Fantasme	**Pulsion**
($ <> *a*)	**($ <> D)**

Vous savez que Lacan invite à lire la formule de la pulsion comme sujet en fading dans la coupure de la demande, et qu'il invite à lire la formule du fantasme comme sujet en fading devant l'objet du désir. Nous y viendrons, mais prenons simplement ce qu'il en apparaît déjà dans l'oeuvre de Freud.

On peut dire que du fantasme, le sujet parle. Il en parle au sens où il le raconte, même s'il y en a une partie qu'il ignore. Le fantasme est chez Freud avant tout saisi comme un récit du sujet. La pulsion, au contraire, s'introduit apparemment par un silence. Si le fantasme est bavard, la pulsion est silencieuse. On pourrait dire que le fantasme révèle ce que la pulsion dissimule. Cependant, la première valeur donnée à la pulsion par Lacan, c'est que pourtant le sujet y parle. C'est dans “Subversion du sujet” : *“D'où le concept de pulsion où on désigne le sujet qui satisfait à cette exigence d'être d'autant plus loin du parler que plus il parle.”* Ici, la pulsion est avant tout saisie à partir de la demande. Le sujet s'évanouit dans la demande en tant que lui-même défaille devant la demande, par quoi ensuite la demande elle-même s'évanouit. Ce qui reste alors, c'est la coupure de la demande, la coupure même, une fois évanouie la demande comme verbale. C'est ce que Lacan détaille dans la page 817 de ses *Ecrits*. Il retrouve, à tous les carrefours de l'expérience analytique, cette coupure structurale, cette discontinuité : la zone érogène structurant l'objet partiel dans l'expérience analytique.

Ce qui est donc frappant, là, c'est que la problématique de la pulsion, qui va devenir si essentielle pour l'objet *a*, n'est introduite que de biais. Ce qui apparaît être au coeur de la pulsion, c'est la question de la coupure subjective qui se reporte sur l'objet, sur la zone érogène. Ce qui est saisissant dans cette écriture, c'est qu'elle passe tout à fait à l'as la fonction de l'objet. C'est dans l'écriture du fantasme que l'objet apparaît au premier plan. Quel est alors, dans l'enseignement de Lacan, le déplacement qui va se produire les années suivantes ? Eh bien, ce déplacement, c'est exactement de situer la pulsion comme le secret du fantasme.

Il faut poser que la pulsion est le secret du fantasme. La pulsion silencieuse, articulée par Freud à partir de la grammaire, supporte et soutient le fantasme tout en y étant dissimulée. C'est évidemment là que Lacan peut dire que l'image spéculaire ne fait qu'habiller l'objet dont il s'agit dans la pulsion. C'est là une position radicale. La réduction du fantasme à la pulsion, c'est proprement, nous dit Lacan, le trait du névrosé. Chez le névrosé, D et *a* se confondent. C'est là un point essentiel, un point où l'on voit fantasme et pulsion s'articuler dans leur opposition et dans leur conjonction. On pourrait alors écrire :

($ <> *a*) <> ($ <> D)

Reportez-vous aux pages 815-816 des *Ecrits* et vous verrez que Lacan reste très discret sur l'objet dans le fantasme. Par contre, à la page suivante, il parle de la pulsion et il introduit à partir d'elle l'objet comme en dérivation. Vous vous retrouvez alors dans les pages finales de "Subversion du sujet", dont on peut dire que le souci essentiel est de proposer une articulation entre pulsion et fantasme. On peut repérer ici comment Lacan va de contradiction en contradiction. "Subversion du sujet" n'est pas du tout un texte synthétique, mais un texte qui essaye de ramasser toute une part de l'enseignement de Lacan.

En quoi consiste cette remarque de Lacan sur fantasme et pulsion chez le névrosé ? Cette remarque dit que la demande est objet chez le névrosé. C'est une remarque clinique tout à fait essentielle. Le névrosé donne prévalence à la demande de l'Autre dans son fantasme. Il y a une thèse qui balance celle-là et qui la complémente, à savoir que cette prévalence de la demande de l'Autre n'a pour fonction que de cacher l'angoisse qu'éprouve le névrosé devant le désir de l'Autre. Comment s'opposent la demande de l'Autre et le désir de l'Autre ? Pourquoi est-ce que c'est la demande qui apaise et le désir qui angoisse ? La demande de l'Autre apaise parce qu'on peut là s'imaginer savoir ce qu'il veut. Quand on évoque le désir de l'Autre, ça concerne ce que l'Autre veut mais en tant qu'on ne le sait pas. A cet égard, on peut saisir comme la demande dissimule, opacifie le désir.

Ce désir de l'Autre, il fauit aussi bien l'appliquer au fantasme de l'hystérique et de l'obsessionnel. Qu'est-ce qui distingue l'hystérique et l'obsessionnel ? Je vais vous lire, là, un passage de Lacan qui est une jolie formulation de la clinique : *"On trouve alors les deux termes de la formule du fantasme comme éclatée : l'un chez l'obsessionnel pour autant qu'il nie le désir de l'Autre en formant son fantasme à accentuer l'impossible de l'évanouissement du sujet, l'autre chez l'hystérique pour autant que le désir ne s'y maintient que de l'insatisfaction qu'on y apporte en s'y dérobant comme objet."* Vous voyez par vous-même que l'obsession est là du côté de $ et l'hystérie du côté de petit *a :*

$ **<>** ***a***

obsession **hystérie**

Ayant fait ce petit excursus sur l'expérience analytique pour vous incarner un peu les choses, je reviens maintenant à l'articulation des deux termes contraires du fantasme et de la pulsion.

Il faut prendre les choses dans l'ordre et d'abord s'apercevoir que la fin de "Subversion du sujet" est encore structurée à partir de l'opposition de l'Autre et de la jouissance. C'est là un soubassement essentiel de toute une part de l'enseignement de Lacan : il y a le côté de l'Autre où se situe le désir, et puis le côté de la Chose où il y a la jouissance. D'un côté, il y a dialectique du désir. De l'autre côté, il n'y a pas dialectique. La jouissance apparaît exclue, exclue de l'Autre.

Ce qui a bloqué les lecteurs de "Subversion du sujet", c'est que Lacan y

opère une réduction de la jouissance au signifiant phallique. Il y a, premièrement, une séparation de l'Autre et de la jouissance, et, deuxièmement, une réduction de la jouissance au signifiant phallique. La jouissance est écrite grand Phi. C'est le signifiant de la jouissance, qui est alors opposé au *moins phi* qui, lui, est le signifiant de la castration. La conclusion, c'est que le signifiant de la jouissance manque à l'Autre. Si nous restons dans le fil de cette déduction, si nous écrivons la jouissance grand Phi, alors la jouissance manque à l'Autre. Cette jouissance est alors corrélative du fait qu'il y a un manque dans l'Autre. Il y a un manque dans l'Autre, et ce manque est spécialement celui de la jouissance, celui du signifiant de la jouissance. Il y a un manque dans l'Autre que nous écrivons A barré, ce manque étant le signifiant grand Phi de la jouissance.

Ce sont là les bases vraiment élémentaires de cette clinique de Lacan. Ca met précisément en place perversion et névrose, la psychose étant laissée un peu de côté dans ces pages. Regardons la clinique que cela nous donne. Vous allez voir ce qu'elle a de relativement instable.

D'abord la perversion. La perversion institue, à la place privilégiée de la jouissance, la dominance de l'objet *a* du fantasme qui est substitué à A barré. C'est à la place de la jouissance et c'est substitué au manque dans l'Autre, puisque ce manque est précisément la jouissance. A la place du manque dans l'Autre, le pervers installe l'objet *a* du fantasme :

$$\not{A} = \Phi \text{ ------------------ > } \textbf{perversion} = \frac{a}{\not{A} - \Phi}$$

Il y a donc une commune mesure entre l'objet imaginaire du fantasme et la place de la jouissance. Je dis *imaginaire* parce qu'à aucun moment, dans ce texte, cet objet n'est situé comme étant lui-même fonction de jouissance, même s'il l'est implicitement par cette fonction de substitution qu'il est capable d'occuper par rapport au manque dans l'Autre. Il y a là quelque chose de tout à fait incomplet dans la construction de Lacan. Il n'en rendra compte que par la suite, en faisant de cet objet ce qui peut venir se substituer à la place de la jouissance. L'objet *a* sera alors défini par le fait qu'il vient à la place du manque de la jouissance.

Voyons maintenant ce que ça nous donne pour le névrosé. Le névrosé est celui qui identifie le manque de l'Autre à sa demande. Là, on attendrait, pour le manque de l'Autre, l'écriture de A barré. Mais c'est grand Phi que Lacan nous propose : *"Il identifie le manque de l'Autre à sa demande, Phi à D."* Ces deux écritures sont donc bien substituables l'une à l'autre. Ce qui ferait le mathème du névrosé, ce serait alors ceci :

$$\Phi = D$$

Qu'est-ce qu'il en résulte ? *"Il en résulte que la demande de l'Autre prend fonction d'objet dans son fantasme, c'est donc dire que d'une façon générale*

l’objet dans le fantasme a par excellence fonction de se substituer au manque de jouissance dans l’Autre.” Si vous rapprochez la construction sur le pervers et celle sur le névrosé, vous voyez que Lacan opère une régle générale : l’objet imaginaire du fantasme a pour fonction de se substituer au manque de jouissance dans l’Autre, dans le signifiant. La fantasme n’a pas seulement une fonction imaginaire de récupération de l’identité perdue du sujet par une mise en scène imaginaire, il constitue ainsi une récupération de jouissance. Il peut lester le sujet à l’identité perdue mais il ne peut le lester qu’à la condition d’être objet de jouissance.

Ce qui fait l’opacité de ce texte, c’est que Lacan en est encore à retenir la définuition ancienne du fantasme comme imaginaire, alors qu’il est en train en même temps d’accentuer sa fonction de jouissance. Il y a là une contradiction. Etant donnée l’opposition de l’Autre et de la jouissance, ça ne s’emboîte pas. Dans la dispersion de ce texte, nous avons en même temps ce qui va être la nouvelle théorie stable de Lacan.

Cette contradiction est à cueillir presque à fleur de texte. Vous n’avez qu’à regarder le haut de la page 825 des *Ecrits* où Lacan conteste que l’inconscient serait à ciel ouvert chez le pervers. Ce que le névrosé refoulerait se trouverait visible dans le comportement même du pervers. Le pervers se manifeste en effet comme désirant avec une évidence et une intensité qui font défait au névrosé, puisque chez ce dernier ça se manifeste par la demande. Mais cela n’empêche pas, nous dit Lacan, que le pervers se défende aussi. Il se défend exactement par son désir même. Il se défend contre la jouissance. Le désir est une défense contre la jouissance. Il est ici impossible de se repérer si on oublie la séparation du désir qui est du côté de l’Autre et de la jouissance qui est de l’autre côté. Les manifestations du désir, même les plus intenses, sont de l’Autre et restent séparées de la jouissance.

Dès lors que le fantasme est introduit dans l’économie de la jouissance, il y a comme une clef de l’enseignement de Lacan. Entre fantasme et pulsion, c’est là que se joue l’émergence du concept lacanien de jouissance. C’est là que l’on voit les forçages que ce concept produit sur ses entours, dès lors qu’il ne suffit pas de réduire la jouissance au signifiant qui la représente. On ne peut pas se satisfaire de réduire la fonction de la jouissance à sa représentation phallique. La construction de l’objet *a* consiste à mettre fin à l’exclusivité de la représentation phallique de la jouissance, ce qui est, par rapport à l’inconscient structuré par un langage, très difficile à faire. Ce sont des contradictions qui sont aux fondements même de l’enseignement de Lacan. Ce ont des problèmes qui naissent justement de son abord, de ses écritures. Il n’y aurait, en effet, pas spécialement de problème à parler des jouissances prégénitales, puis de leur interprétation finale dans la jouissance phallique ou génitale, c’est-à-dire dans le rapport sexuel. Il est évident que toutes ces contradictions bordent un manque central que Lacan baptisera le non-rapporet sexuel.

J’ai à peu près fini le mouvement de mon exposé et je vous laisse partir

VIII

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 27 JANVIER 1981

J'ai mis en valeur, depuis le début de ce cours, un certain nombre d'oppositions structurantes de l'enseignement de Lacan, et dernièrement l'opposition de l'Autre et de la jouissance – opposition qui se répercute et se décale dans l'opposition du fantasme et de la pulsion, qui à son tour en implique une autre, celle du désir et du fantasme.

S'agissant de l'opposition du fantasme et de la pulsion, j'ai marqué les déplacements théoriques qu'implique le virage opéré par Lacan entre la définition imaginaire de l'objet *a* et son statut de jouissance. Ca fait évidemment basculer tout à fait notre définition et notre conception du fantasme. C'est immédiatement sensible dans le déplacement de l'opposition et de l'articulation du désir et du fantasme. Lorsque l'objet *a* est défini comme imaginaire dans le fantasme, ce dernier apparaît comme régulateur du désir. Lorsque c'est la fonction de la jouissance qui est mise en évidence dans l'objet *a*, ce dernier vient alors en deçà du vecteur du désir :

d **--------- > $ <> *a***

a **--------- > *a* ---- > $**

Qu'est-ce qui motive ce déplacement d'un au-delà à un en deçà ? Qu'est-ce qui le facilite, le permet dans la théorie même ? C'est ce que je voudrais essayer d'aborder aujourd'hui, en articulant l'opposition du désir et de la jouissance par rapport au terme que Lacan appelle grand Phi, et dont vous trouvez la définition tantôt comme signifiant du désir et tantôt comme signifiant de la jouissance. Je prendrai comme point de repère le texte de Lacan qui s'intitule "La signification du phallus".

Je propose, pour fixer les idées, que nous prenions un syntagme de Lacan qui a toute son importance, puisque nous le retrouvons aussi bien en 1958 qu'en 1970, et qui est celui de *passion du signifiant*. Je le trouve d'abord page 688 d'es *Ecrits*, où Lacan, dans ce passage, pose que Freud a anticipé Saussure, a anticipé l'articulation du signifiant et du signifié dans la *Traumdeutung : "Inversement, c'est la découverte de Freud qui donne à l'opposition du signifiant et du signifié la portée effective où il convient de l'entendre : à savoir que le signifiant a fonction active dans la détermination des effets où le signifiable apparaît comme subissant sa marque, en devenant par cette passion le signifié."* C'est au paragraphe suivant que nous trouvons

la passion du signifiant. C’est là une expression que je vous demande d’encadrer.

Qu’est-ce que Lacan commente dans ce passage ? Il commente le mathème élémentaire qui figure dans “L’instance de la lettre” : S/s, qui est à lire comme la détermination active du signifiant, par rapport à quoi le signifié se donne comme un effet. Prenons les trois termes que Lacan nous propose : signifiant, signifié, signifiable. Le dernier est un terme problématique. Ce signifiable est d’abord présenté comme ce qui peut être signifié. Mais le signifiable ne devient signifié que par la marque du sigtnifiant. Cette marque trouve ici un terme que nous avons relevé comme étant celui de la passion. Le signifié apparaît comme passion du signifiant. Il le subit, il en pâtit, et il traîne avec lui la marque de cette origine.

Remarquez tout de suite que c’est exactement à cette place-là que s’inscrira ensuite l’écriture du sujet comme $. Le sujet est lui-même l’effet du signifiant. Lacan ne va jamais y renoncer. Le sujet barré, c’est la passion du signifiant. Prenons le paragraphe suivant : “*Cette passion du signifiant devient une dimension nouvelle de la condition humaine en tant que ce n’est pas seulement l’homme qui parle, mais que dans l’homme et par l’homme ça parle, que sa nature devient tissée par des effets où se retrouve la structure du langage dont il devient la matière, et que par là résonne en lui, au-delà de tout ce qu’a pu concevoir la psychologie des idées, la relation de la parole."* C’est excactement, à un poil près, la définition du sujet barré.

Cette passion du signifiant, nous la retrouvons à la page 629 des *Ecrits*. C’est dans un texte qui est avant “La signification du phallus” mais qui dans la chronologie vient après. Il s’agit là du désir et nous avons : “*moins passion pure du signifié que pure action du signifiant*”. Là encore, nous avons la passion du signifié et l’action du signifiant. Et cette expression se retrouve encore dans “Radiophonie” qui est un texte de 1964 : “*Au phallus se résume le point de mythe où le sexuel se fait passion du signifiant.”* Nous voyons donc se répéter ce syntagme de Lacan, et nous prenons au sérieux le fait que ça se répète ainsi.

Entreprenons maintenant de faire valoir cette passion du signifiant. Ce qui dans “La signification du phallus” apparaît comme corrélatif de cette passion du signifiant, c’est le phallus, et ce dans une position qui est double, qui forme presque une antinomie, et dont on peut dire qu’elle est constitutive du concept du phallus tel qu’il apparaît dans ce texte. D’un côté le phallus apparaît vcomme étant par excellence passion du signifiant. Le signifié, et même le signifiable, est marqué du signifiant *phallus*, et cette passion s’appelle la castration. De l’autre côté le phallus apparaît comme l’action même du signifiant. C’est cette antinomie qui fait le caractère paradoxal et distingué du phallus.

Comment s’inscrit cette position distincte du phallus ? Disons que c’est là que s’incarne le mieux et par excellence la passion du signifiant. La castration freudienne selon Lacan, c’est la passion du signifiant. C’est ce qui apparaît dès la page 692.

Voici exactement la construction qui fait du phallus le sigtnifiant privilégié de la passion du signifiant, et ce d’une façon double. Premièrement, le phallus est pris comme le signifié qui pâtit du signifiant. Deuxièmement, il est pris comme signifiant qui agit sur tout ce qui est de l’ordre du signifiant. Qu’est-ce que met en valeur cette construction de Lacan ? Que le phallus n’est pas de

l'ordre imaginaire et pas non plus de l'ordre du réel. Le phallus n'est pas un organe mais il est relatif à l'opération signifiante proprement dite, étant entendu que sa forme même et sa fonction organique seraient comme à le préparer à sa fonction symbolique.

Je voudrais, d'une façon raccourcie, rapprocher deux passages de Lacan qui marquent cette équivoque du phallus.

Premièrement, le phallus dont il s'agit, c'est, conformément à la construction freudienne, le phallus disparu. Il y a *Aufhebung* mais elle est inaugurée par la disparituion de ce phallus. Si le phallus est signifiant, il paye par excellence le prix de son devenir signifiant, à savoir sa propre annulation. C'est là la fonction de la castration, la fonction que Lacan écrira *moins phi*. Le phallus est le premier terme à subir la passion du signifiant. C'est cela qu'oblitère l'emploi répété du phallus comme signifiant. N'oublions pas que ce que comporte le phallus signifiant, c'est d'abord sa propre disparition, disparition qu'écrit la castration.

Venons-en maintenant à l'autre versant du phallus. Lacan l'évoque comme devenant *"la barre qui par la main du démon de la pudeur frappe le signifié, le marquant comme la progéniture bâtarde de sa concaténation signifiante"*. Nous avons là un second phallus qui est en question. Ce second phallus est pris dans la continuite d'une pseudo dialectique hégélienne, mais je tranche en disant qu'il y a d'abord le premier phallus qui est passion du signifiant, et qu'il y a ensuite le second phallus qui n'est pas du tout passion du signifiant mais au contraire action du signifiant. C'est celui qui s'identifie à la barre elle-même. En un premier sens, le phallus est ce qui subit la marque du signifiant, et en un secons sens, il est la marque elle-même du signifiant. Il est comme à s'identifier au signifiant même. C'est ce qui justifie d'écrire ce second phallus, celui de l'action, avec le grand Phi, qui est à s'opposer au *moins phi* de la castration. Nous avons deux fonctions du phallus tout à fait distinctes. Là, passion du signifiant, et ici action du signifiant. C'est un terme double.

Ce clivage, cette distinction, je vous demande de les mettre un peu de côté, pour que nous puissions maintenant prendre ce qui est à la page 688 et 692. En effet, c'est seulement en rapprochant ces deux éléments que nous tomberons sur le début de l'articulation du désir et de la jouissance dans ce que Lacan appelle encore ici la relation sexuelle, et où il nous faut bien sûr reconnaître les prodromes du non-rapport sexuel.

La déduction du désir, elle se trouve également dans "La direction de la cure", et c'est celle qui conduit à déduire le désir de la passion du signifiant. La passion du signifiant chez Lacan a encore un autre synonyme qui est la demande. A cet égard, la demande est active, alors que le désir apparaît, lui, comme un effet du signifiant. Il y a chez Lacan une déduction du désir à partir de la fonction du langage, et ce désir est présentifié dans la condition humaine par la demande.

Cette déduction exige que l'on parle du pur sujet du besoin, sauf que dès lors que nous avons des besoins qui s'adressent à l'Autre, qui sont verbalisés, ces besoins sont déviés, gauchis. Nous avons là une thèse tout à fait précise de Lacan : la mise en forme des besoins dans la demande de l'Autre dévie et aliène ces besoins. C'est la première thèse de la genèse du désir chez Lacan.

La deuxième thèse, c'est que cette déviation comporte une perte. Le pivot de la déduction du désir chez Lacan est le concept de demande, et qu'est-ce que comporte la demande ? Du fait qu'elle dépend de l'Autre, la demande

annule la particularité des besoins. La demande opère l'annulation signifiante. Toute demande annule ce particulier pour devenir demande d'amour, demande de l'amour de l'Autre. A cet égard, il y a chez Lacan deux demandes : la demande pure étayée sur le besoin et la demande d'amour. Mettons un *a* pour qualifier la demande d'amour, et un petit *b* pour qualifier la pure demande :

a demande d'amour

b pure demande étayée sur le besoin

Qu'il y ait deux demandes, c'est la condition pour comprendre ce passage fort embrouillé de la page 629 : *"Le désir se produit dans l'au-delà de la demande, de ce qu'en articulant la vie du sujet à ses conditions, elle y émonde le besoin, mais aussi il se se creuse dans son en-deçà."* Qu'est-ce que veut dire que le désir se produise dans l'au-delà de la demande et qu'en même temps il se creuse dans son en-deçà ? On peut se le représenter avec un cercle. Le désir se produit dans l'au-delà de la demande en tant que Db, et dans l'en deçà de la demande en tant que Da. Nous avons :

Da
--------- > D
Db

Ce Db, c'est ce que Lacan écrit comme la demande qui articule la vie du sujet à ses conditions et qui émonde le besoin, qui annule la particularité du besoin dans le don d'amour. C'est strictement ce que vous trouvez dans le Graphe de "Subversion du sujet", où vous avez le vecteur du désir et les deux postes qui peuvent se lire comme la demande primordiale et la demande en tant qu'elle culmine dans la demande d'amour. Il n'est pas indifférent que Lacan inscrive la pulsion en haut et à droite de son Graphe, parce que la pulsion, au sens analytique, est strictement dépendante de la demande : le D de la demande figure dans la formule de la pulsion.

Il faut bien voir que la demande est anoblie d'être demande de rien. C'est proprement la demande qui introduit cette négativité que l'on croit être celle du désir. La demande en tant que demande d'amour, en tant qau'elle annule ce qui est donné, le détail de ce qui est donné, et qu'elle se suffit du don de pure présence, introduit le rien. C'est la même chose que de dire que le signifiant introduit la négativité, puisque c'est justement sous les espèces de la demande que le signifiant figure dans cette affaire.

Par contre, ce que Lacan met en valeur, c'est que le désir, lui, est coordonné essentiellement à quelque chose. C'est dans le désir que se retrouvce la particularité effacée au niveau du besoin. Il y a une nécessité à ce que la particularité ainsi abolie au niveau du besoin réapparaisse au-delà de la demande. Elle y reparaît mais en conservant la structure que recèle l'inconditionné de la demande d'amour.

Le résultat, c'est quoi ? C'est l'absolu du désir, qui est un absolu strictement particulier. Est-ce que le désir est coordonné à quelque chose de particulier ? Nous sommes là au bord de la théorie de l'objet *a* comme cause du désir. On

voit bien là la difficulté de Lacan. C'est en effet à cette époque qu'il pose le désir comme métonymie, comme dissolution du sujet, comme étant justement indifférent par rapport aux signifiants associés dans la chaîne. Il y a donc un paradoxe à en même temps coordonner ce désir à un particulier.

La première fois qu'apparaît l'expression de cause du désir dans les *Ecrits*, c'est exactement à la page 691. Elle vient là comme une nécessité. Vous savez que cette expression, Lacan finira par la faire supporter par l'objet *a*. Or c'est précisément dans ce passage qu'est située la nécessité pour le sujet et l'Autre de figurer comme causes du désir. A cet égard, la formule devant laquelle recule "La signification du phallus", pourrait être que le phallus est la cause du désir. Il y a une nécessité intrinsèque à faire du phallus le particulier auquel le sujet est attaché, à faire du phallus ce qui incarne la condition absolue du désir. Je dirais que dans ce texte de "La signification du phallus", le statut du phallus hésite. Lacan hésite entre la position de signifiant du désir et la cause du désir. C'est, à la lecture, une équivoque tout à fait sensible, si on la conçoit sur le fond des développements ultérieurs. Il est symptomatique que Lacan évoque là la fonction phallique dans l'inscription de la relation sexuelle dans le champ clos du désir. Il introduit le phallus à cette place sans tirer les conséquences qui sont vraiment à sa portée, à savoir que la fonction déterminante du phallus dans le rapport sexuel fait précisément obstacle à l'inscription du rapport sexuel.

Ce qui est encore frappant, c'est ce que nous trouvons dans une notation de la page 690. Outre la mention que le phallus n'est ni un objet, ni un fantasme, ni un organe, nous pouvons lire que *"ce n'est pas sans raison que Freud en a pris la référence au simulacre qu'il était pour les Anciens."* Vous savez que Freud a pris pour référence le phallus érigé que l'on trouve en haut du bordel de Pompéi. Il est frappant que Lacan n'exploite pas du tout ce terme de simulacre qui va pourtant par la suite donner la fonction du phallus comme semblant. Le point d'appel de cette théorie est déjà, là, que le phallus dont il s'agit dans l'expérience analytique est un semblant.

Je crois qu'à ce texte nous devons juxtaposer un autre qui est "Radiophonie". Cest autre texte dit la même chose mais avec le virage que comporte le fait de dégager la fonction de la jouissance. Dans "Radiophonie", nous retrouvons la passion du signifiant à la même place. Dans "La signification du phallus", nous avons la construction du champ clos du désir, puis, dans un second temps, la relation sexuelle qui est amenée, et c'est alors qu'est introduite la fonction phallique. Il en va de même dans "Radiophonie", si on prend au sérieux la phrase que je vous ai déjà citée : *"Au phallus se résume le point de mythe où le sexuel se fait passion du signifiant."* Dans "La signification du pjhallus", il s'agit aussi bien de ça : l'inscription du sexuel dans le champ clos du désir se résume au phallus. Il n'y a, chez l'homme et chez la femme, rien de plus que le phallus qui s'nscrive dans le champ clos du désir. Au contraire de l'extraordinaire amplitude qu'elle peut avoir dans la réalité, la pauvreté essentielle de la relation entre l'homme et la femme apparaît dans l'expérience analytique avec ce caractère de résumé qu'est le phallus. A cet égard, disons que la passion du signifiant est la soumission du sexuel à l'ordre du langage.

Nous pourrions nous en tenir là, si nous n'avions la reprise par Lacan du concept de métonymie non plus à partir du désir, mais à partir de la jouissance. Nous avons pendant des années fait valoir le désir comme métonymie, alors

que “Radiophonie” fait valoir que ce qui est en jeu dans la métonymie, c’est la jouissance. Je dirais que ce texte, qui n’est pas le dernier mot de la théorie de Lacan, est pourtant un passage tout à fait obligé pour atteindre la suite de son enseignement. Il formule que le métabolisme de la jouissance n’est rien d’autre que la métonymie du désir. Ce que résume cette formule, c’est tout le paradoxe que nous avons à situer.

Reprenons cette fameuse expression de passion du signifiant. Nous avons une phrase de Lacan qui est la suivante : *“Sous ce qui s’inscrit glisse la passion du signifiant* [c’est-à-dire] *la jouissance de l’Autre.”* Ce que dit cette phrase est pour nous un paradoxe par rapport à l’enseignement antérieur de Lacan. Ce que nous avions appris de la passion du signifiant, c’est qu’elle glisse sous ce qui s’inscrit dans la chaîne signifiante. Mais qu’est-ce que nous appelions jusqu’à présent la passion du signifiant ? Nous pouvions dire que la passion du signifiant c’est la castration, c’est *moins-phi*. Nous pouvions admettre que la passion du signifiant, c’est aussi bien le signifié comme effet du signifiant, que c’est le désir en tant qu’il est soumis au glissement indéfini des signifiants. On voit que toute cette construction de Lacan autour de la passion du signifiant ne permet que de mettre des termes négativés. Vous saisissez alors le paradoxe qu’il y a à dire que cette passion du signifiant sous ce qui s’inscrit est la jouissance de l’Autre. A un certain moment, Lacan cesse de mettre l'’accent sur le caractère dissolutif du signifiant de façon univoque, et réintroduit foncièrement une positivité dans son articulation. Là où toutes ses constructions étaient faites de négativités articulées les unes aux autres, il réintroduit une positivité qui est la jouissance de l’Autre. C'’st vraiment là une novation.

Il en donne heureusement un exemple. C’est un exemple qui vient exactement pour faire comprendre l’expression de cause du désir, expression qui figure déjà dans “La signification du phallus”, mais qui est restée longtemps en attente dans cet enseignement. Disons que c’est au niveau de ce que Lacan appelle cause du désir, que toute la positivité dont est capable la condition humaine dans l’expérience analytique se trouve concentrée. C’est au niveau de l’objet du désir que toutes les négativités peuvent trouver leur place. La positivité, elle, se situe dans l’en-deçà du désir. Nous pouvons dire cela en nous recommandant des passages de Lacan sur l’au-delà et l’en-deçà de la demande.

Voilà le passage de “Radiophonie” où Lacan nous donne peut-être le moyen d’approcher la difficulté : *“J’ai montré en son temps que l’huître à gober qui s’évoque de l’oreille que Bel-Ami s’exerce à charmer, livre le secret de sa jouissance de maquereau. Sous la métonymie qui fait muqueuse de cette conque, plus personne de son côté pour payer l’écot que l’hystérique exige, à savoir qu’il soit la cause de son désir à elle par cette jouissance même.”*

C’est extrêmement éclairant. Vous connaissez peut-être *Bel-Ami*. C’est un roman de Maupassant, un roman qu’il faut lire. C’est un roman très symbolique de la société française, puisque ça décrit un homme qui réussit par les femmes. Ce roman est l’histoire d’une ascension sociale par les femmes. Ce type d’ascension a la réputation d’être le plus sûr. Qu’est-ce que Stendhal raconte d’autre avec Julien Sorel ? Julien Sorel a aussi, d’une certaine façon, un côté Bel-Ami. Seulement, avec Maupassant, on est un peu loin du romantisme. C’est un roman qui est écrit sans fioritures. Si on le résume, on ne voit qu’un personnage qui saute de femme en femme jusqu’à réussir.

Ce que Lacan est allé cueillir dans ce roman, ce n'est rien de plus qu'un petit paragraphe. Il y a un déjeuner où un couple, une femme et Bel-Ami sont présents. Ce dernier vise évidemment la femme du mari. Vous avez alors ce passage : *“Les huîtres d'Ostende furent apportées, mignonnes et grasses, semblables à de petites oreilles enfermées en des cçoquilles et fondant entre le palais et la langue ainsi que des bonbons salés.”* Ce que Lacan isole, ce sont les huîtres d'Ostende, mignonnes et grasses, semblables à de petites oreilles enfermées dans des coquilles. Ce qui l'intéresse, c'est la comparaison *“semblables à de petites oreilles”*. Il fait de cette comparaison la clef de toute la relation de séduction. Il attribue cette comparaison à Bel-Ami lui-même et il en fait exactement non pas une métaphore, mais une métonymie. Il y a la conque de l'huître enfermant, comme une petite perle, la petite oreille délicate qu'il s'agit de charmer. Admettons que ce soit une métonymie. En tout cas, ce n'est certainement pas une métaphore. C'est une métonymie au moins par la forme commune de l'oreille et de l'huître qui est là impliquée.

Voyons comment Lacan situe cette métonymie. Il nous dit que l'usage de cette métonymie signale la jouissance propre de Bel-Ami, jouissance qui est de faire, de cette oreille de la femme, l'*agalma* précieuse à la recherche de quoi il est. Lacan voit dans cette métonymie le signe de la jouissance propre de Bel-Ami qui le rend susceptible d'être la cause du désir de la femme. C'est la jouissance de Bel-Ami, comme en témoigne la ravissante métonymie qu'il produit, qui va être susceptible d'être cause du désir pour la femme dont il s'agit. Nous avons alors la résolution de la phrase de Lacan que je citais : *“Sous ce qui s'inscrit glisse la passion du signifiant* [c'est-à-dire] *la jouissance de l'Autre.”*

Cette métonymie apparaît au fond comme doublement référée. D'un côté, elle peut être référée au désir de la personne à charmer, au désir de cette femme. Et d'un autre côté, elle est référable à ce qui n'est pas désir mais jouissance. C'est une lecture tout à fait contraire à celle que Lacan aurait pu faire avant. Pensez à la belle bouchère, à ce fameux rêve d'hystérique. Là aussi la jouissance s'incarne dans un produit de la mer, à savoir le saumon. Pour la belle bouchère, ça se passe entre le saumon et le caviar, et ici ça se passe entre l'huître et l'oreille.

Tout ceci n'est évidemment pas une démonstration. J'essaye simplement de saisir ce que Lacan a voulu signaler. La jouissance de l'Autre qu'est Bel-Ami opère comme cause du désir pour l'hystérique. La métonymie peut être référée au désir de l'hystérique d'être une petite chose précieuse. Qu'est-ce que l'expérience analytique fait miroiter pour l'hystérique, sinon cela : d'être une petite chose précieuse, une petite perle. A cet égard, un commentaire de la métonymie est possible sur le versant du désir de l'hystérique. Mais dans cette histoire, qui met l'accent non plus sur le désir de l'hystérique mais sur ce qui fait la cause de jouissance, se résume toute la seconde bascule de l'enseignement de Lacan.

C'est bien aussi la question que pose le maniement de la position de l'analyste dans l'expérience analytique, à savoir se faire cause du désir et, pour se faire cause du désir, témoigner de sa jouissance. Comme disait Lacan, il ne faut pas que l'analyste s'y laisse prendre. Structuralement, l'analysant est persuadé que l'analyste jouit. C'est aussi bien la valeur du paiement de la séance que d'effacer, au moment où doit s'achever l'illusion qu'est toute séance analytique, ce qui n'a été qu'une apparence, au fond structurale, du

plus-de-jouir.

A la semaine prochaine.

IX

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 27 JANVIER 1982

Je vais aujourd'hui vous amuser un petit peu. Je suppose que je vais m'amuser aussi. J'ai un très gros rhume et j'ai pris ce qu'il fallait pour que ça ne paraisse pas. Il n'empêche que cela ne m'a pas mis forcément de bonne humeur.

Je voulais faire un cours sur l'huître mais je n'ai pas eu le temps de faire l'enquête qu'il fallait pour traiter ce sujet, à savoir d'abord d'aller en manger, puis d'introduire l'érudition nécessaire pour que ça devienne amusant. Je voulais parler de l'huître, puisque Lacan lui-même nous a invités à trouver un rapport entre l'huître et l'hystérique. Si nous étions un peu jungiens, ça nous conduirait tout droit à étudier la signification érotique des poissons et des fruits de mer. Il ne fait aucun doute qu'on la trouverait. On peut trouver une signification érotique à tout. C'est ce que veut dire la signification du phallus.

Ces fruits de mer sont évidemment le secret de l'affaire de la belle bouchère qui ne rêve que de caviar et de saumon. Elle nous présente, de façon sommaire et concrète, le désir d'autre chose, autre chose que ce qu'elle a dans la boucherie. Ca fait que l'on pourrait essayer de partir d'une condensation, et parler par exemple de "l'hystéruître". Ca nous conduirait à étudier la métaphore, puisque c'est sous ce registre que Lacan reprend la condensation. Mais il s'agit ici pour nous de la métonymie de l'huître.

J'ai retrouvé cette huître cette semaine par hasard, puisqu'il se trouve que la Rencontre organisée par le Champ freudien va avoir lieu dans quinze jours, qu'un grand nombre de lecteurs étrangers de Lacan vont venir y assister, et qu'il a donc fallu faire une affiche. Nous avons eu l'idée, Eric Laurent et moi, de demander cette affiche à un dessinateur qui s'appelle Tardi. C'est un dessinateur de bandes dessinées qui est en particulier l'auteur d'une série d'ouvrages que je vous recommande et qui s'appellent *Les aventures d'Adelle Blansec*. On a proposé à Tardi de réactualiser le petit dessin que Lacan avait choisi à l'époque pour la revue *La Psychanalyse* – très belle revue des Presses Universitaires où sont parus tous ses textes jusqu'en 1963. Pour l'illustration de la couverture, Lacan avait choisi une petite vignette d'un recueil du XVIe siècle dont l'auteur s'appelle Orus Apollo. On a donc pensé qu'il serait amusant que Tardi réactualise le thème du pont et de l'oreille. Il a dessiné quelque chose qui est assez Pont-Neuf, puisque cette Rencontre se fait à Paris. Et puis, il a dessiné une oreille, dont il faut bien dire, même si ça ne lui a pas été suggéré, qu'elle a la forme d'une huître. C'est vraiment la conque de l'huître ou, pour employer le mot qui convient, l'écaille de l'huître. Ca frappera peut-être ceux qui verront cette affiche. Cette oreille a évidemment une parenté de semblance avec l'huître.

Il s'agit là d'une métonymie que Lacan a été chercher dans une comparaison qui figure dans *Bel-Ami*, un des ouvrages de Maupassant. Je vous rappelle ce passage : *"Les huîtres d'Ostende furent apportées, mignonnes et grasses, semblables à de petites oreilles enfermées en des coquilles et fondant entre le palais et la langue ainsi que des bonbons salés."* Je peux également

vous relire le commentaire de Lacan dans “Radiophonie” : *“L’huître à gober qui s’évoque de l’oreille que Bel-Ami s’exerce à charmer, livre le secret de sa jouissance de maquereau. Sans la métonymie qui fait muqueuse de cette conque, plus personne de son côté pour payer l’écot que l’hystérique exige, à savoir qu’il soit la cause de son désir à elle par cette jouissance même.”*

Lacan est un peu forcé d’attribuer à Bel-Ami une métonymie qui dans le texte est celle de l’auteur du roman. Il faut cependant nuancer, car, présidant aux agapes qu’on nous décrit, il y a en fait deux divinités : d’une part les huîtres, et, d’autre part, un poisson qui est explicitement présenté avec une connotation érotique. Au moment où l’on va commencer à causer, nous avons, comme gardiens de ce petit cabinet particulier, d’un côté les huîtres d’Ostende, et, de l’autre, une truite à la chair de jeune fille.

Je vais vous lire ce qui suit car ce sont les pages suivantes qui sont probantes pour l’abord que Lacan en donne. Nous avons autour de la table un nommé Forestier qui travaille au journal de Bel-Ami, la femme de Forestier, Madame de Marelle, et puis Bel-Ami. Voici le passage :

“On parla d’abord d’un cancan qui courait les rues : l’histoire d’une femme du monde surprise par un ami de son mari soupant avec un prince étranger en cabinet particulier. Forestier riait beaucoup de l’aventure. Les deux femmes déclaraient que le bavard indiscret n’était qu’un goujat et qu’un lâche. Bel-Ami fut ravi et proclama bien haut qu’un homme a le devoir d’apporter en ces sortes d’affaires, qu’il soit acteur, confident, ou simple témoin, un silence de tombeau. Il ajouta : Comme la vie serait pleine de choses charmantes si nous pouvions compter sur la discrétion absolue les uns les autres ! Ce qui arrête souvent, bien souvent, presque toujours toutes les femmesz, c’est la peur du secret dévoilé. Puis il ajouta souriant : Voyons, n’est-ce pas vrai ? Combien y en a-t-il qui s’abandonneraient à un rapide désir, au caprice d’une brusque et violente humeur, à une fantaisie d’amour, si elles ne craignaient de payer par un scandale irrémédiable et par des larmes douloureuses un court et léger bonheur ? Il parlait avec une conviction contagieuse, comme s’il allait plaider une cause, sa cause, comme s’il eut dit : Ce n’est pas avec moi qu’on aurait à craindre de pareils dangers. Essayez pour voir ! Elles le contemplaient toutes les deux, l’approuvaient du regard, trouvant qu’il parlait bien et juste, confessant par leur silence ami que leur morale flexible de parisiennes n’aurait pas tenu longtemps devant la certitude du secret. Et Forestier, presque couché sur le canapé, une jambre repliée sous lui, la serviette glissée dans son gilet pour ne point maculer son habit, déclara tout à coup, avec un rire convaincu de sceptique : Sapristi, oui ! On s’en payerait si on était sûr du silence ! Bigre de bigre, les pauvres maris !”

Ce qu’il faut évidemment savoir, c’est que Madamre de Marelle, qui est là sans son mari, devient la maîtresse de Bel-Ami, et que lui-même sera ensuite l’amant de Madame Forestier, jusqu’à l’épouser. Le mari est donc tout à fait là dans une position d’aveuglement. C’est tout à fait sensible dans ce passage.

Vous avez donc Bel-Ami qui, entre huître et truite, plaide sa cause. Le mot y est : il plaide sa cause. Nous sommes là dans une pratique de l’allusion et donc dans le registre de la métonymie. Les choses sont dites à côté. Elles sont dites conformément à cette exigence que Lacan a baptisée du mi-dire. Avec Bel-Ami, nous sommes tout de même – c’est ce qui fait la faiblesse de cette littérature – dans le registre de l’allusion transparente. On prend soin de nous décrypter tout ce qui pourrait être laissé sous-entendu. On le décrypte au

bénéfice du lecteur. On nous précise que la truite rose est *comme* de la chair de jeune fille. Et le *essayez pour voir* de Bel-Ami est du même registre. L'allusion est tellement explicitée par l'auteur qu'elle éteint la métonymie.

Pourquoi est-ce sur cette figure de la rhétorique que Lacan nous a appris à fixer l'objet du désir ? Cet objet du désir est d'abord situé comme objet du désir de l'Autre, à condition de poser en même temps que ce désir est toujours désir d'autre chose. Cette autre chose, on doit, d'une certaine façon, le laisser sans nom pour ne pas arrêter la suite métonymique. Cette suite pourrait par exemple être donnée par un autre passage du roman, où les personnages montent en voiture et où c'est l'ambiance du transport qui cette fois-ci sert de métonymie à d'autres transports. La métonymie qui se glisse dans les choses de la table est tout aussi bien susceptible de se glisser dans les choses du voyage, dans les choses du vêtements, etc. Le désir d'autre chose montre que la désignation de l'objet du désir n'est jamais que transitoire.

En même temps, il y a une désignation de l'objet du désir qui n'est pas transitoire, et c'est cette partition que Lacan, de façons multiples, cherche à fixer. L'objet du désir, métonymique mais non transitoire, c'est l'objet perdu. Quand on qualifie l'objet du désir d'objet perdu, on ne le qualifie plus à partir de son caractère d'être transitoire. C'est au contraire l'objet qui ouvre à la transition. Dans toute une part de l'enseignement de Lacan, nous avons comme une équivoque, une équivoque maîtrisée, entre l'objet perdu et l'objet métonymique. Cette équivoque ne sera levée que quand Lacan distinguera de façon stricte l'objet du désir, c'est-à-dire l'objet métonymique comme transitoire, et l'objet cause du désir qui est le nom propre de l'objet perdu.

Ce qui est déjà métonymique dans la scène que je vous ai lue, c'est que les personnages se réunissent pour manger un petit repas fin dans un cabinet particulier, et que le parlage, qui va tourner autour du mangeage, ne tournera en fait qu'autour du baisage. Il est sensible que la jouissance sexuelle infiltre complètement ces agapes. Le caractère à-côté de la métonymie est déjà là présent par le fait que l'on se trouve dans une orgie limitée. Elle se limite juste en deçà des scènes qui vont venir par la suite et hors de ce cabinet. On nous présente ces personnages réunis pour manger, afin de nous faire comprendre qu'ils sont réunis pour baiser. C'est là l'à-côté de ce meeting.

Si c'était là la métonymie fondamentale, ça ne ferait pas valoir de la même façon le fait que l'huître soit comparée à l'oreille. L'huître peut en effet se prêter à des comparaisons anatomiques beaucoup plus précises. Vous connaissez la désignation familière du sexe féminin par “la moule”. L'huître se prêterait aussi bien à cette dérive. Mais là, c'est le parler qui réunit la jouissance dont il s'agit. Même si derrière manger il y a baiser, il n'est pas très sûr, dans cette scène, que derrière baiser il n'y ait pas pas parler et écouter. Remarquez que c'est ce qu'implique Lacan dans sa lecture. Le secret de la jouissance du maquereau n'est pas de frétiller d'avance à l'idée de tomber ces deux dames. Son secret, c'est de les séduire, de les séduire par la parole en plaisant sa cause. Entre baiser, manger, parler, il faut bien voir que ce qui fait le fond de cette affaire n'est pas la jouissance sexuelle brute. Le parti que prend Lacan, c'est que le maquereau jouit de gober l'huître-oreille. A cet égard, le terme de conviction contagieuse glissé là par Maupassant est tout à fait exact, puisque Bel-Ami possèdera successivement les deux femmes.

Ca rejette évidemment le bon Forestier, qui nous figure ici l'homme qui croit comprendre et, sinon le mari trompé, du moins le mari aveuglé. Il

s’imagine que Bel-Ami parle pour lui alors qu’il parle bien sûr pour les deux autres. C’est là que le terme d’huître prend une valeur qui ne se laisse pas si facilement localiser dans le texte. L’huître est partout dans ce passage. Le quatrième personnage qui est le mari aveuglé, on peut dire que c’est lui qui est l’huître. On peut dire de quelqu’un qu’il est une huître, même si ça ne s’emploie plus tellement maintenant. Etre une huître, ça veut dire être quelqu’un qui se laisse facilement tromper. Vous pouvez vérifier cela dans Littré. Considérer l’huître comme une bestiole stupide est un fait ancien. Dans Littré, nous trouvons : *Les bêtes imparfaites sont celles qui ne se meuvent d’un lieu, comme moules et huîtres.* Ce n’est pas là les mouvements de *hystera*, mais, au contraire, l’immobilité de *hosteron*. Si l’on veut structurer la chose, on peut dire que ça fait couple. C’est parce que les huîtres sont des animaux immobiles qu’elles peuvent servir comme injures.

Vous connaissez d’ailleurs la pièce qui est fondée tout entière sur l’injure “vous êtes une moule”. C’est une pièce de Courteline qui s’appelle *Le Gendarme est bon enfant*. Il y a un personnage tout à fait respectable qui va faire pisser son chien et qui se trouve ennuyé par un gendarme qui prend son devoir de gendarme au pied de la lettre en lui dressant contravention. Alors, le personnage en question, qui est un marquis, jette au gendarme : *“Gendarme, vous êtes une moule !”* Le gendarme fait un rapport sur le marquis, et nous avons une scène entre le gendarme, le commissaire et le marquis. Le commissaire arrive à la fin à coincer le gendarme sur autre chose, ce qui fait que ce dernier doit abandonner sa plainte. Et c’est à ce moment-là que le marquis redit : *“Gendarme, vous êtes une moule !”* Mais il se reprend, expliquant que sa langue a fourché, et il dit : *“Gendarme, vous êtes une mère.”* Ce passage mériterait de rentrer dans notre univers de l’huître. Je vous l’ai rappelé pour vous montrer qu’être une huître ou une moule est une injure.

Il m’est venu, toujours à propos de l’huître, une autre référence littéraire. Je vous avais dit que j’en apporterai quelques-une pour égayer ce cours un peu austère. Dans cette référence, il y a aussi deux demoiselles et un monsieur. Il manque là le quatrième et ce n’est pas un hasard. La scène ne se déroule sous le regard d’aucun trompé. La position d’aveuglement est absente de cette scène que je vais vous lire. Ca lui donne, si on la compare à celle de Maupassant, sa grande fraîcheur. C’est une scène qui se trouve dans les *Mémoires* de Casanova, et c’est l’un des plus charmants épisodes de cet ouvrage qui en compte beaucoup.

Casanova invite à dîner deux couventines. Pour les rencontrer, il s’adresse au cardinal Orsini qui s’adresse aussitôt à la Supérieure du couvent : *“Dès le lendemain, la Supérieure me dit que l’auditeur du cardinal était allé lui dire que son Eminence laissait à sa sagesse le soin de diriger pour le mieux les personnes confiées à sa direction, en la priant d’avoir pour mes voeux tous les égards possibles.”*

Les deux couventines s’appellent Emilie et Armeline, et voilà que Casanova dîne avec elles et leur offre des huîtres. De la même façon que ces deux personnages sont vierges, elles ne connaissent pas les huîtres : *“Le sommelier m’ayant demandé si je désirais des huîtres et voyant mes convives fort curieuses de savoir ce que c’était, je lui en demandais le prix.”* C’est en effet un plat très cher et les deux jeunes filles sont toute rougissantes de ce que ce monsieur se mette ainsi en frais pour elles.

Puis Casanova demande qu’on ouvre oles huîtres devant elles et ils se

mettent à table : *“Nous nous mimes à table et j’appris à mes aimables convives à humer les huîtres qui étaient excellentes et nageaient dans leur eau. Armeline, après en avoir avalé une demie-douzaine, dit à son amie qu’un morceau si délicat devait être un péché. – Cela ne doit pas être, ma chère, reprit Emilie, parce que le morceau est exquis, mais bien parce qu’à chaque bouchée nous engloutissons un demi paolo. – Un demi paolo ! reprit Armeline, et notre Saint Père le pape ne le défend pas ? Si ce n’est pas là un péché de gourmandise, je ne vois pas ce qu’on peut qualifier ainsi. Je mange ces huîtres avec un grand plaisir mais j’ai déjà pensé à m’en accuser à confesse pour voir ce que mon directeur me dira […]*

Après avoir avalé quelques huîtres et bu un ou deux verres de punch qui arrachaient des cris d’admiration aux deux amies, je m’avisais de prier Emilie de me donner une huître avec ses lèvres. Vous avez trop d’esprit, lui dis-je, pour vous figurer qu’il y a du mal à cela. Etonnée de cette proposition, Emilie se mit à penser. Armeline la regardait attentivement, curieuse de la réponse qu’elle allait me faire. – Pourquoi, me dit-elle, ne proposez-vous pas cela à notre Armeline ? – Donne-la lui la première, lui dit Armeline, et si tu en as le courage, je le ferai aussi. – Quel courage faut-il ? C’est une folie d’enfant et il n’y a pas de mal à cela. Après cette réponse, je crus pouvoir chanter victoire. Je lui plaçais la coquille au bord des lèvres et, après avoir bien ri, elle huma l’huître qu’elle tint entre ses lèvres. Je m’empressais de la recueillir en collant mes lèvres sur sa bouche, mais avec beaucoup de décence.”

Casanova continue donc ce petit jeu, et ça se passe en tout bien tout honneur. Mais, le soir suivant, ça va un peu plus loin, ça va jusqu’au bout de l’histoire des huîtres : *“Quand nous en fûmes au jeu des huîtres d’une bouche à l’autre, je chicanais Armeline sur ce qu’avant que je prisse son huître dans sa bouche, elle en avalait l’eau. Je m’offris à leur montrer comment il fallait arrêter l’eau en faisant un rempart avec la langue. Cela me fournit l’occasion du jeu des langues. Je ne l’expliquerai pas parce que tous les vrais amants le connaissent. Armeline s’y prêta avec tant de complaisance et si longtemps qu’il me fut aisé de deviner qu’elle y prenait autant de plaisir que moi, quoique elle convint que le jeu était des plus innocents. Ce fut par hasard qu’une belle huître que je mettais dans la bouche d’Emilie glissa de sa coquille et tomba dans sa gorge. Elle voulut l’enlever avec ses doigts mais je la réclamais de droit. Elle dut céder, se laisser délacer et me permettre de la recueillir avec les lèvres du fond où elle était arrêtée. Elle ne put s’opposer à se laisser découvrir entièrement. Je ramassais l’huître de façon à ne laisser soupçonner d’aucune manière que j’y trouvasse d’autre plaisir que celui de reprendre mon huître. Armeline observa tout cela sans rire, surprise que je ne fisse aucun cas de ce que j’avais sous les yeux. Emilie se relaça en riant. La découverte était trop belle pour ne pas la mettre à profit. Aussi, tenant Armeline assise sur mes genoux et faisant mine de lui donner une huître, je la lui laissais adroitement tomber dans sa gorge, ce qui fit beaucoup rire Emilie. Armeline, loin de se montrer embarrassée, ne pouvait cacher qu’elle était enchantée de l’incident. Je veux mon huître, lui dis-je. – Prenez-la ! Il ne fallut pas me le dire deux fois. Je me mis à la délacer de manière à faire tomber l’huître le plus bas possible, en me plaignant de devoir l’aller chercher avec mes mains. Je ne laissais à Armeline aucun moyen de me laisser accuser de licence, car je ne touchais ses deux globes d’albâtre que pour aller chercher*

mon huître. Quand je l'eus recueillie, n'en pouvant plus, je m'emparais d'un de ses seins en réclamant l'eau de mon huître, et j'en suçais le bouton à peine saillant avec une volupté que rien ne saurait exprimer. Je la quittais surprise, visiblement émue, que pour recouvrer mes esprits, car ma volupté avait été complète."

Il y a là quelque chose qui nous fait sentir que l'huître casanovienne n'est pas du tout comparable à l'‘huître de Maupassant. C'est évidemment une huître qui n'appartient pas du tout au registre de l'oreille. C'est très clairement une huiître phallique. Elle circule comme le furet et elle est, de façon très explicite, présentée d'emblée comme un objet de curiosité pour ces jeunes filles, de la même façon qu'un peu plus tard Casanova leur présentera comme curiosité une partie de son anatomie qu'elles découvriront avec toujours la même charmante surprise. Nous avons sans doute là une métonymie mais une métonymie qui est directement phallique. Ce qu'est l'huître est capable de supporter cette métonymie.

A la fin du passage, on trouve Casanova en train purement et simplement de téter. Il nous fait part de ce qu'il faut bien appeler un orgasme oral. Il serait régressif, en l'ocurrence, de parler de régression. C'est bien plus drôle que ça. La métonymie de l'huître-phallus se déplace de façon tout à fait explicite sur le sein, sur l'objet oral. Ca nous présente un peu la même chose que ce que Lacan évoque avec son "hommelette". Vous connaissez ce passage du *Séminaire XI*, repris dans les *Ecrits* sous le titre de "Position de l'inconscient", où Lacan évoque et crée ce mot d'hommelette, qu'il présente comme cette substance gluante qui s'échapperait comme objet perdu lors de la bipartition des sexes. Ce texte de Casanova nous représente au fond une façon de bien s'entendre avec cette part perdue, c'est-à-dire de la récupérer.

Si on compare avec Maupassant, on ne peut pas douter que c'est la présence du quatrième, du cocu en puissance, qui fait toute une part de la jouissance de l'affaire Bel-Ami, mais qui ici, par son absence, donne toute son innocence à ce jeu. Ce n'est pas exactement l'innocence que donne Casanova, mais c'est pourtant cela, me semble-t-il, qui donne son innocence à ce jeu : il n'y a pas la place de celui qui ne voit rien. Chez Maupassant, ce sont les femmes qui comprennent vraiment ce que parler veut dire. L'homme trompé, lui, s'arrête juste avant. Chez Casanova, on nous présente aussi l'ignorance, mais c'est l'ignorance de l'innocence des femmes. Toute l'atmosphère de l'oeuvre de Casanova est là : ces femmes, on les voit baigner dans le phallus. Il n'y aura même pas succession dans la possession de ces deux femmes. C'est simultanément, dans le même lieu, que Casanova les possèdera. Ces deux femmes avec le séducteur mériteraient d'être une figure emblématique : l'huître, ces deux femmes, et le séducteur.

J'ai évidemment pensé à regarder "L'Huître et les plaideurs" de La Fontaine. Ca complète assez bien la chose, puisque nous avons une huiître du XVIIIe siècle avec Casanova, une huître du XIXe avec Maupassant, et une huître du XVIIe avec La Fontaine. Vous allez voir que cette fable est la présentification du rapport profond qu'il y a entre l'huître et l'objet perdu. Je vous la lis :

Un jour deux Pèlerins sur le sable rencontrent
Une huître, que le flot y venait d'apporter :

Ils l'avalent des yeux, du doigt ils se la montrent;
A l'égard de la dent il fallut contester.
L'un se baissait déjà pour ramasser la proie;
L'autre le pousse, et dit : il est bon de savoir
Qui de nous en aura la joie.
Celui qui le premier a pu l'apercevoir
En sera le gobeur; l'autre le verra faire.
Si par là l'on juge l'affaire,
Reprit son compagnon, j'ai l'oeil bon, Dieu merci.
Je ne l'ai pas mauvais aussi,
Dit l'autre; et je l'ai vue avant vous, sur ma vie.
Eh bien ! vous l'avez vue; et moi je l'ai sentie.
Pendant tout ce bel incident,
Perrin Dandin arrive : ils le prennent pour juge.
Perrin, fort gravement, ouvre l'huître, et la gruge,
Nos deux Messieurs le regardant.
Ce repas fait, il dit, d'un ton de président :
Tenez, la cour vous donne à chacun une écaille
Sans dépens; et qu'en paix chacun chez soi s'en aille.

Mettez ce qu'il en coûte à plaider aujourd'hui;
Comptez ce qu'il en reste à beaucoup de familles,
Vous verrez que Perrin tire l'argent à lui,
Et ne laisse aux plaideurs que le sac et les quilles

Perrin donc, gobe l'huître et ne laisse qu'une écaille à chacun. Gruger quelqu'un, normalement, c'est le voler. Nous avons ici ce qui peut paraître le fond de l'idée de l'huître. Il est sensible que les deux plaideurs sont des huîtres, au sens où ils se laissent tromper. Cette fable nous présente la fonction de l'Autre à qui on s'adresse. Dans la figure de Perrin Dandin, nous avons l'Autre, cet Autre que les deux plaideurs prennent pour juge. C'est un Autre qui a à dire le droit. Les deux plaideurs l'ont choisi comme lieu de la vérité. C'est celui qui dit ce qui est juste et ce qui ne l'est pas. Vous admettrez que je ne force pas les choses en disant que les deux plaideurs sont là en miroir. On a un personnage dédoublé qui se rend auprès de l'Autre de la vérité. Et qu'est-ce qui se passe ? Eh bien, l'objet du débat échappe et l'Autre en fait son affaire. Il y a beaucoup de mots imagés dans le français de l'époque pour qualifier le personnage auquel on a soustrait sa proie. C'est un thème constant chez La Fontaine. Il nous présente presque toujours la fonction de l'Autre comme ravisseur de l'objet qui appartient à celui qui s'en remet à l'Autre.

"Le corbeaui et le renard" ne raconte pas autre chose. D'où le rôle éminemment formateur de cette fable. Dès que le corbeau fait du renard son Autre, il perd l'objet au profit de l'Autre. C'est ce qui est trompeur dans la morale du *"Tout flatteur vit aux dépends de celui qui l'écoute."* S'il n'y avait autre chose, on ne comprendrait pas cette passion que l'on a à faire apprendre cette fable aux tout petits enfants depuis des années et des années. Le flatteur est supposé être celui qui parle et l'Autre celui qui l'écoute. Mais l'essentiel de la démonstration concerne la voix. C'est finalement le corbeau qui veut montrer sa belle voix et c'est ce qui est là opératoire. L'important n'est pas

tellement le discours du flatteur. On peut dire aussi que Bel-Ami illustre la même morale, sauf que là c'est que tout flatteur vit aux dépends de *celle* qui l'écoute. Ca devient tout de suite beaucoup plus intéressant. Il faudrait que je ramène des fromages la fois prochaine, des fromages selon les siècles.

Cette affaire d'huître et d'objet perdu a tout à fait son intérêt pour nous. La différence entre "Le corbeau et le renard" et la situation constituante de l'expérience analytique, c'est que dans l'expérience analytique le flatteur est celui qui écoute. Ca se vérifie au fait qu'il vit aux dépends de celui qui parle, mais là n'est pas l'essentiel de ce qu'il en est de l'argent. Le mot de flatteur est tout à fait adéquat à la chose. C'est ce que nous appelons l'hystérisation du sujet dans l'expérience analytique. Cette hystérisation est exactement une "huîtrification" du patient. Le patient se propose avec un *gobe-moi*.

Alors, là-dedans, où est la perle, où est la chair de l'huître ? D'emblée, par le fait que l'expérience vous constitue comme psychanalyste au lieu de l'Autre que vous avez à incarner, votre oreille devient aussi une huître perlière. Vous ne pouvez pas, comme analyste, être "autrifié" sans en même temps être "huîtrifié". A cet égard, il y a bien sûr une corrélation entre l'huîtrification du patient et la vôtre comme analyste. C'est ce que Lacan a fait valoir avec un exemple qu'il emprunte au *Banquet* de Platon, à savoir l'exemple de ces petites figurines précieuses qui sont cachées sous l'apparence ventrue des Silènes, et où Lacan relève le terme grec d'*agalmata*. Dans l'expérience analytique, l'analyste c'est le Silène. Vous voyez bien que c'est une image qui peut retrouver sans difficulté sa traduction du côté de l'huître.

A cet égard, l'amour de transfert est une affaire d'huître à huître. Si du côté du patient nous avons une huître, cette huître est incessamment à perdre sa nacre. L'amour de transfert, c'est la tentative pour récupérer cette perte dans l'amour, c'est-à-dire se faire valoir comme chose précieuse. Il y a figure en miroir mais avec une dissymétrie, à savoir que le sujet ne peut pas être huîtrifié sans perdre sa perle. *"Sous ce qui s'inscrit glisse la passion du signifiant"*, dit Lacan. La passion, nous l'avions prise naguère comme le contraire de l'action, et c'était justifié par tout un pan de l'enseignement de Lacan. Mais là, cette passion, c'est ce qui s'appelle l'amour de transfert, dont le secret est donné par l'objet *a*. Ce qu'on appelle la passion, ce sont les effets dans l'imaginairre de cet objet *a*.

Pourquoi cette passion du signifiant est-elle en définitive assimilable à la jouissance de l'Autre ? Notez, dans "L'huître et les plaideurs", ce que ça implique de déchéance de l'Autre. Ce Perrin Dandin, on s'adresse d'abord à lui comme l'Autre du signifiant. Ce qu'on suppose au juge, c'est qu'il ne pense pas à sa jouissance. C'est ce qui ferait son objectivité. Mais la surprise est de trouver, à l'intérieur de l'Autre du signifiant, un Autre de la jouissance, un Autre qui rapte et gruge l'objet du débat. Aux plaideurs, il ne reste que les écailles. Cette huître est tout à fait capable de symboliser l'aveuglement. C'est quelque chose que vous retrouvez aussi dans Boileau, Epitre II, où il résume la fable de La Fontaine et nous fait bien voir l'aveuglement qu'il y a dans cette affaire d'huître. C'est aveuglement n'est pas moins grand dans l'expérience si l'amour de transfert est pris au sérieux. Il le mériterait pourtant, car il y a peu d'amour qui peut paraître aussi fondé que celui-là.

C''est là peut-être qu'il faudrait lire une autre fable de La Fontaine qui est "Le rat et l'huître", et qui montre ce qui arrive si on se penche un peu trop pour aller voir la perle ou la chair dont il s'agit. Je vais vous lire cette fable :

Un Rat, hôte d'un champ, rat de peu de cervelle,
Des lares paternels un jour se trouva sou.
Il laissa là le champ, le grain et la javelle,
Va courir le pays, abandonne son trou.
Sitôt qu'il fut hors de la case :
Que le monde, dit-il, est grand et spacieux !
Voilà les Appennins, et voici le Caucase.
Au bout de quelques jours, le voyageur arrive
En un certain canton où Téthys sur la rive
Avait laissé mainte huîtres; et notre Rat d'abord
Crut voir, en les voyant, des vaisseaux de haut bord.
Certes, dit-il, mon père était un pauvre sire :
Il n'osait voyager, craintif au dernier point.
Pour moi, j'ai déjà vu le maritime empire;
J'ai passé les déserts, mais nous n'y bûmes point.
D'un certain magister le Rat tenait ces choses,
Et les disait à travers champs,
N'étant point de ces rats qui, les livres rongeant,
Se font savants jusques aux dents.
Parmi tant d'huîtres toutes closes
Une s'était ouverte; et bâillant au soleil,
Par un doux zéphyr réjouie,
Humait l'air, respirait, était épanouie,
Blanche, grasse, et d'un goût, à la voir, nonpareil.
D'aussi loin que le Rat voit cette huître qui bâille :
Qu'aperçois-je dit-il; c'est quelque victuaille
Et, si je ne me trompe à la couleur du mets,
Je dois faire aujourd'hui bonne chère, ou jamais.
Là-dessus, maître Rat, plein de belle espérance,
Approche de l'écaille, allonge un peu le cou,
Se sent pris comme aux lacs; car l'Huître tout d'un coup
Se referme : et voilà ce que fait l'ignorance.

Cette fable contient plus d'un enseignement :
Nous y voyons premièrement
Que ceux qui n'ont du monde aucune expérience
Sont, aux moindres objets, frappés d'étonnement;
Et puis nous y pouvons apprendre
Que tel est pris qui croyait prendre.

C'est une fable qui a tout son prix s'agissant de l'amour de transfert. L'huître opère là un mouvement d'ouverture et de fermeture, avec quoi Lacan caractérise précisément le battement de l'inconscient. L'huître est bien là ce petit animal qui ne s'ouvre que pour se refermer. C'est un effet de l'ignorance que d'aller y chercher cette chair grasse qui s'offre et bâille. Je ne tiens pas non plus pour rien que cette huiître soit aussi comparée à toute une flotte de navires, puisque ce qui est métonymiquement derrière ce texte, c'est le voile.

Ca nous présente l'animal qui voile sa substance la plus chère. Ca nous présente le prix attaché à ce qui finalement ne peut jamais être acquis qu'aux dépends.

Il faudrait maintenant, à partir de cette petite littérature huîtrière, arriver à saisir que nous en sommes à un autre registre que celui du désir de l'analyste.

Lacan, à un moment de son enseignement, nous a d'abord fixé que le désir de l'un apparaît comme relatif au désir de l'Autre. C'est sur cette base qu'il a construit sa théorie de la position de l'analyste. Sa position est supposée pouvoir se soutenir d'un demi-désir, c'est-à-dire n'être que la voie de retour du désir. Ce qui peut apparaître essentiel à la position de l'analyste, c'est de pouvoir donner place au désir de l'Autre comme tel, comme matrice, support, condition du désir du sujet. C'est ce qui a changé dans l'enseignement de Lacan, et d'une façon qui n'a pas été perceptible à tous, lorsque la matrice du désir de l'analyste n'a plus été le désir de l'Autre mais le plus-de-jouir comme cause du_ désir. Ca a laissé incertaine la position de l'analyste selon Lacan. On mêle d'une façon brouillonne ce qui apparient à un temps et à un autre temps de cet enseignement, même si lui, Lacan, a essayé de coudre ces deux moments ensemble.

Pour localiser l'objet *a* au champ de l'Autre, Lacan a eu les difficultés les plus aiguës. Tant que cet objet a le statut imaginaire, ça ne fait pas de problèmes, puisqu'il est alors véhiculé dans le récit et, par là, dans le symbolique. Par contre, lorsque cet objet prend son statut de réel, il doit être à la fois exponentié au champ de l'Autre et n'y être pas présent comme disponible. Dès lors, les formalisations de Lacan s'embarrassent, ou se bien-disent, autour de ce point, à savoir que cet objet est premièrement au champ de l'Autre, et que, deuxièmement, il y est en tant qu'il manque. Vous avez là le principe d'une réécriture qu'il faut faire de l'enseignement de Lacan, en s'apercevant que tantôt il est sur un versant, et tantôt sur l'autre.

Vous connaissez la solution sur laquelle il a voulu nous arrêter. Il a voulu nous arrêter sur l'identification de l'analyste à l'objet *a* lui-même. C'est une façon radicale de résoudre l'aporie ici évoquée. Identifier l'analyste à l'objet *a* est exactement le contraire que de le situer au lieu de l'Autre. Nous avons toute une gamme qui nous est proposée d'articulations entre la position de l'analyste au lieu de l'Autre et son identification à l'objet *a*, identification qui suppose qu'il soit hors du lieu de l'Autre. Ca doit nous mettre en garde contre ce qui a l'air d'être impliqué ici comme le statut de la jouissance de l'analyste à la place du désir de l'analyste.

Qu'est-ce qui a obligé Lacan à problématiser le désir de l'analyste ? Ce sont deux choses. C'est d'abord la définition du désir comme désir de l'Autre. C'est à cet Autre-là que l'analyste doit donner sa place. Il doit s'inscrire en son lieu. C'est ce que veut dire chez lui l'extinction de son désir comme sujet dans l'expérience. Il faut la mise entre parenthèses de son désir comme sujet, pour donner lieu et place au désir du seul sujet qui compte dans l'expérience, à savoir le patient. Pour pouvoir soutenir ce désir du patient, il lui faut supporter le désir de l'Autre comme tel, non pas que le désir est le désir de l'Autre, mais le désir de l'Autre comme tel. C'est déjà la première raison qui oblige à problématiser le désir de l'analyste. Le désir de l'Autre, Lacan nous le présentre d'ailleurs dans son Graphe comme un hameçon – nous sommes toujours là dans les fruits de mer – comme un hameçon à gober. C'est cela même qui est supposé accrocher le patient. Accrocher le patient, c'est manier

cet hameçon à gober.

Il y a une deuxième raison qui oblige à problématiser le désir de l'analyste, et c'est l'interprétation même de l'analyste. Qu'est-ce qui s'inscrit sous l'interprétation ? Quelle est la passion de l'interprétation ? Dès lors que l'analyste parle – et dans l'interprétation il parle – surgit nécessairement la question de son désir. C'est précisément cette question que l'amour de transfert voudrait arrêter.

Tout cela est une problématique qui est restée familière, mais il est pourtant certain que Lacan s'est déporté vers un autre point, qui est la mise en question de la jouissance de l'analyste, supposée comme la traduction de la passion du signifiant. La passion du signifiant, Lacan, pendant toute une part de son enseignement, la dit désir de l'Autre. Puis, en un point de son enseignement, il la dit électivement jouissance de l'Autre, et c'est ce passage qui ouvre la porte à l'identification de l'analyste à l'objet *a* dans l'expérience analytique.

Il faut cependant bien remarquer que Lacan n'a presque jamais évoqué comme telle la jouissance de l'analyste. Je pense que ça tient à la responsabilité qu'il a toujours gardée à l'égard des choses qu'il lançait dans la circulation. S'il avait lancé cette jouissance dans la circulation, ça aurait vraisemblablement fait des catastrophes. C'est, après tout, une jouissance supposée, supposée à partir de la position du patient. Si cette jouissance était non pas supposée mais effective, elle ne pourrait avoir qu'un nom dans l'expérience, à savoir celui de la jouissance masochiste. Cette jouissance masochiste, c'est ce dont l'analyste a à se tenir à carreau, disait Lacan. Bel-Ami, lui, il n'est pas dans la jouissance masochiste, il est dans celle du maquereau. Du désir qu'il cause, il va en profiter.

L'essentiel de la position analytique, c'est donc, en définitive, de ne pas profiter du désir causé par l'expérience. C'est pour cela que Lacan reconnaît Socrate comme un analyste. Au moment où Alcibiade veut coucher avec lui, Socrate lui dit : *Ce n'est pas moi que tu aimes, c'est à côté que tu aimes.* C'est là que la question est posée de la jouissance que peut trouver Socrate à ne pas se garder Alcibiade. Le désir est toujours désir d'autre chose mais pas la jouissance. Ca fait déjà une différence considérable entre ces deux termes. Pour arriver à saisir ce qui fait glisser Lacan de ce côté-là, il faut thématiser les antinomies de l'Autre et de la jouissance. Il faut saisir que la position de la jouissance de l'Autre ne vient qu'au terme d'une très longue élaboration du concept de l'Autre par Lacan.

Je vais quand même ajouter un petit mot sur cette affaire de métonymie de la jouissance. Je vous invite à lire les pages de "Radiophonie" là-dessus, texte qui mériterait de compléter, dans l'intellection commune, les pages de "L'instance de la lettre".

A la différence de la métaphore, la métonymie n'a pas besoin d'un Autre qui l'authentifie. Par quoi se caractérise la métaphore ? Elle se caractérise par ce que Lacan appelle création de sens. C'est au moins dire que ce sens-là n'était pas là avant. *Hystéruître*, pour que ça se mette à exister commùe métaphore, il faut que quelqu'un le redise, il faut que ce soit identifié par quelqu'un qui voudra bien se faire l'Autre de cette création de sens. Ce qui distingue, par rapport à l'Autre, la métonymie de la métaphore, c'est que la métonymie n'a pas besoin d'une authentification de l'Autre. Elle fonctionne au contraire sur un nivellement qui permet de passer du manger au parler, du parler au baiser, etc. Elle fonctionne sur une égalisation et un effacement du

sens. A cet égard, l'Autre n'y peut rien comprendre, l'Autre peut dormir pendant la métonymie.

Nous avons la représentation de cet Autre endormi, de cet Autre qui n'y comprend rien, avec le quatrième personnage de la scène dans *Bel-Ami*. C'est là que Lacan distingue le pas-de-sens de la métaphore, ce pas-de-sens qui est la condition de la création de sens, et le peu-de-sens de la métonymie, qu'il appelle en même temps le *dé-sens*. Vous voyez bien que les textes de Casanova et de Maupassant tournent autour de ça. Ils ne sont évidemment pas tout à fait décents, mais ils ont cependant cette décence de n'avoir pas besoin, pour fonctionner, de l'identification de l'Autre. Il y a toujours à l'horizon de la métaphore – et c'est pour cela que toute métaphore est paternelle – l'Autre qui authentifie, l'Autre qui existerait vraiment. C'est pour cela, aussi bien, que l'interprétation comme métaphore s'appuie sur le Nom-du-Père, et qu'elle renforce par là-même le symptôme.

De quel signifiant nouveau Lacan a-t-il pu rêver en 1977 ? Il a peut-être rêvé d'une psychanalyse qui pourrait fonctionner comme la métonymie, c'est-à-dire sans avoir besoin de l'authentification de l'Autre. C'est évidemment plus vite dit que construit. Il faut s'apercevoir que ça dit exactement le contraire de ce que je prône à d'autres moments, à savoir que la métonymisation générale de la psychanalyse est précisément ce contre quoi Lacan s'est élevé. Mais enfin, il faut bien que je constate là où je suis moi-même mené par les choses que j'articule.

Cette construction de l'Autre, c'est ce que je vais essayer de recomposer devant vous maintenant, jusqu'au point où nous arriverons à la jouissance de l'Autre qui est comme la fleur de cette construction.

J'avais pensé reprendre le rêve de la belle bouchère mais je vais laisser ça un peu de côté, bien que ça mériterait de rentrer dans la danse. En effet, qu'est-ce qu'elle fait, cette belle bouchère, sinon de s'identifier comme hystérique à la cause de son désir à elle ? C'est ce que Lacan appelle l'identification dernière au signifiant du désir. C'est une lecture qui est à refaire à partir du paragraphe de *Bel-Ami* que je vous ai cité et du commentaire que Lacan en a fait. Dans le texte sur la belle bouchère, il y a un concept qui manque pour que les choses tiennent sur leurs pieds, à savoir l'objet *a* comme cause du désir. Le texte sur la belle bouichère en fait valoir tout à fait le manque.

Mais venons-en maintenant à cette construction de l'Autre chez Lacan. Il faut pour cela rappeler le point de départ, à savoir la dialectique de la reconnaissance. Vous savez que cette dialectique culmine dans les valeurs de la médiation par l'Autre, qui donne comme horizon de l'histoire humaine la démocratie. Ca suppose, pendant toute cette partie de l'enseignement de Lacan, que la différence des sexes soit systématiquement minorée. Essayez un petit peu de parler du passage de Casanova et du passage de Maupassant à partir de la dialectique de la reconnaissance, vous m'en direz des nouvelles ! Cette dialectique de la reconaissance pourrait à la limite seulement valoir pour l'émulation que Casanova produit entre Emilie et Armeline.

Cette doialectique de la reconnaissance comporte donc qu'il faut reconnaître l'Autre pour en être reconnu en retour. Ca pose dès lors foncièrement le sujet comme l'Autre de l'Autre. Dans la même ligne, l'Autre apparaît n'être pas second mais premier, et comme surgissant d'un effet de retour. A cet égard, le concept d'après-coup trouve d'emblée son fondement au

niveau de la dialectique de la reconnaissance, sans même qu'on introduise là le moindre concept de signifiant. C'est là que vous pouvez comprendre que Lacan ait fait de la parole donnée le comble de la parole. Il a vu là la plus haute fonction de la parole, et même ce qui pourrait dénouer une psychanalyse. Ca veut dire que pour pouvoir être soi, il faut d'abord investir le destinataire de sa parole d'une nouvelle réalité, et, en le transformant, en recevoir en retour son identité. C'est cela le *tu es ma femme*. J''nvestis l'Autre de cette qualité, par quoi, moi, en retour, je deviens son homme.

Ca a bien sûr d'emblée le mérite d'écarter la parole du registre de la description. Lacan a pris d'emblée comme repère ce qui est proprement l'acte de la parole. Avant que je t'appelle ma femme, tu peux être n'importe quoi. C'est un acte de parole. On a rempli là-dessus des tas de volumes épais et insipides. Cet acte de parole, c'est le point de départ de Lacan en 53. La parole ne sert pas à décrire, elle est en elle-même un acte. C'est déjà ce qui légitime de mettre en cause les effets de la parole.

J'avais naguère pris un exemple qui m'avait bien amusé et qui se trouve dans Gogol. C'est un passage décrivant le bureaucrate russe qui considère qu'on l'offense dès qu'on lui adresse la parole. Dès qu'on lui adresse la parole, il dit : *Pour qui me prenez-vous ? Pour qui vous prenez-vous ?* Ce bureaucrate est strictement aliéné par cet acte fondamental de la parole qui suppose qu'il n'y a pas de conversation qui ne soit fondée sur cet investissement de l'Autre, et donc sur un abus par rapport à la description.

Ce *tu es ma femme* de Lacan est assez proche d'une formule du rapport sexuel. C'est présenté comme un véritable dénouement. Il a d'ailleurs pratiqué ça lui-même. Après l'intervention du rapport de Rome, Serge Leclaire avait lui aussi fait un petit discours, et Lacan l'avait ensuite remercié en lui disant : *"Tu es un analyste."* Cet acte de reconnaissance – dont le cher Serge Leclaire a porté très longtemps les conséquences – fondait Lacan comme un analyste aussi bien. Il valait mieux évidemment qu'il lui dise ça, plutôt qu'un *tu es ma femme*. Il pouvait assez difficilement lui dire un *tu es mon maître*, et il a donc dit un *tu es un analyste*. On voit là comment Lacan, à cette époque, exploite ses trouvailles. C'est Benveniste qui, l'ayant écouté, lui avait donné la formule selon laquelle l'émetteur reçoit son message du récepteur. Ca vérifie la formule de Lacan.

Il y a là toute la différence de la médiation par l'Autre et de ce qui serait l'infatuation de dire *je suis*. La médiation par l'Autre, c'est : *Je ne sais pas si je suis ton homme, mais je peux t'investir comme étant ma femme, ce qui me laisse une chance d'être ton homme*. A cezt égard, on peut dire que c'est une métonymie. Le *tu es ma femme* est une métonymie. Ca veut dire que le sujet ne peut déclarer ce qu'il est que par une allusion. En inversant son message pour le recevoir en retour du récepteur, il fait exactement une métonymie. C'était d'ailleurs la thèse de Lacan à l'époque : plus la parole est authentique, plus elle tend à s'accomplir dans cette inversion. Non sur le mode de l'infatuation du *je suis*, mais sur le mode de la médiation du *tu es*.

Il faut bien dire que c'est une construction extrêmement optimiste. En effet, là, ce qui vaut pour l'un, vaut pour l'autre. C'est le point de départ chez Hegel : *Tu n'es que ce que je suis*. Ce moment-là est quelque chose de charmant. C'est exactement ce qui s'appelle la pastorale. On a passé le temps, sur les scènes de théâtre, à nous présenter ce moment de pastorale. Pensez, chez Molière, à ces petits intermèdes ridicules et voulus comme tels. Au

moment où chacun et chacune ont du mal à coïncider, on nous présente tout le temps l'image idéale de Thyrsis et sa bergère qui s'envoient en écho des *je t'aime*. C'est le moment de la pastorale.

Dans le passage de Casanova, il y a bien cette dialectique de la reconnaissance et du miroir dans l'émulation d'Emilie et d'Armeline. Je n'ai pas eu le temps de vous lire tout le texte, mais allez y voir. C'est dans le tome III de La Pléiade. Armeline tient absolument à ce qu'Emilie fasse tout ce qu'elle fait, et vice versa. Casanova les met en concurrence autour de ce dont il s'agit, et c'est ce qui fait qu'à partir d'un moment elles s'entraînent l'une l'autre. Vous voyez donc que quand nous sommes dans le registre de la reconnaissance, nous sommes très près de la reconnaissance en miroir, c'est-à-dire du semblable.

Tout l'effort de Lacan est de marquer là une ambiguïté. Le coeur de cette dialectique est en effet une dissymétrie et non une symétrie. C'est une dissymétrie au niveau conceptuel. Vous pouvez voir, dans les premiers textes, Lacan s'essayer, sans y parvenir tout à fait, à dissymétriser la dialectique de la reconnaissance, à marquer qu'au niveau de la fonction il y a bien la fonction d'un Autre premier. Il ne faut pas, en effet, s'hypnotiser sur le fait que chacun des sujets fait la même opération que l'autre. Au niveau des fonctions, il y a bien une fonction première et une fonction seconde.

La première façon que Lacan a utilisée pour marquer cela, c'est de parler du tiers qui vient surclasser, surplomber les deux reflets qui sont les semblables du stade du miroir. Il faudra qu'il aille ensuite jusqu'à abandonner le terme d'intersubjectivité pour que cette dissymétrisation soit acquise. Il faut attendre le Séminaire du *Transfert* pour que ce soit fait explicitement. Il y a une glu qui est propre à cette dialectique de la reconnaissance et dont Lacan a mis assez longtemps à se défaire. Dans le Séminaire des *Psychoses,* et également dans le *Séminaire II*, vous avez un effort pour dégager l'altérité impliquée par la reconnaissance. Il y a une altérité fondamentale qui n'est pas celle du double, précisément parce que je dois investir l'Autre d'une qualité, et que c'est bien parce que je ne le connais pas que je l'invoque comme ci ou comme ça. L'Autre n'est pas connu. A cet égard, il est foncièrement hors de ma parole.

Avec quel opérateur Lacan essaye-t-il de dissymétriser la dialectique de la reconnaissance ? Il le fait avec un opérateur très simple qui revient dans plusieurs de ses écrits et de ses Séminaires, à savoir la tromperie de l'Autre. L'Autre est celui qui peut me tromper. C'est justement par là que l'on sort de la pastorale, puisque ce que raconte la pastorale est justement la fidélité. Pourquoi la pastorale, même s'il y a une apparente différence des sexes, se fait-elle du même au même ? C'est parce que les personnages ne font que réciter leur fidélité et qu'ils connaissent l'Autre comme eux-mêmes. C'est cependant continuellement menacé par la tromperie et l'infidélité. L'infidélité, qu'est-ce que ça veut dire, sinon que l'Autre est libre. Il est libre et il n'est pas connu. Il n'est pas un répondeur automatique. Le répondeur automatique est, comme vous le savez, à la mode chez les psychanalystes. Personnellement, ça me fait tout à fait horreur. Ca me paraît être justement le contraire de ce qu'implique l'expérience analytique. D'ailleurs, Lacan n'a jamais eu de répondeur automatique. Il y avait Gloria pour répondre au téléphone, et ceux qui la connaissent savent qu'il n'y a pas de personne qui soit plus différente d'un répondeur automatique.

L'Autre de Lacan est dissymétrique du sujet parce que c'est un Autre dont on peut toujours supposer qu'il ment. A cet égard, c'est déjà le signe qu'il est aussi sujet. C'est l'inverse de la parole authentique, mais c'en est en même temps l'équivalent. C'est sans doute une dérision de la parole donnée. La formule de la communication inversée entre le récepteur et l'émetteur n'implique aucune paix intersubjective. Ca culmine dans ce qui a toujours été considéré comme le comble de l'art en la matière, par des gens qui connaissent bien cette affaire, comme par exemple Gracian, à savoir que le comble de la tromperie est de tromper en disant vrai, est de dire le vrai d'une façon telle que l'Autre puisse croire que c'est faux. C'est alors lui qui prend l'erreur sur son compte. Tromper en disant vrai, c'est-à-dire feindre de feindre, suppose que celui à qui on s'adresse est un sujet qui calcule et non pas qui réagit. Il n'y a pas mieux pour fonder l'Autre comme sujet que de le mettre dedans, que de le prendre comme gobeur. C'est l'exemple que Lacan a ressassé : *Pourquoi me mens-tu à dire le vrai ?*

Derrière la réciprocité apparente de la reconnaissance, il y a donc cette dissymétrie. Le consentement de l'Autre n'est jamais acquis. Il est ce que je dis, mais il peut toujours le répudier. L'Autre parle, mais est-ce que je peux m'y fier ? Et même si c'est exact, est-il de bonne foi ? "Est-ce exact ? " et "est-il de bonne foi ? " sont deux questions différentes. Lacan a longtemps fait de cette bonne foi un terme indépassable. Cet Autre de l'intersubjectivité, il a commencé par le fonder par la parole donnée. Puis il a continué à le fonder explicitement sur le manque de la parole, c'est-à-dire sur l'Autre barré, celui dont on a toujours à se demander si l'on peut faire foi en sa réponse.

Il n'y a pas là de contrainte par la logique qui tienne. Il faut en effet d'abord le consentement pour que la logique s'établisse, il faut le consentement du sujet. C'est ce qui fondait le cardinal Newman – c'était une lecture de Lacan – à dire que même pour faire une simple addition, il faut un acte de foi. Il n'y a aucune automaticité pour passer de 2 + 2 à 4, il y faut un acte de foi. Newman fondait ainsi la croyance et la religion déjà au niveau élémentaire de l'arithmétique.

Je continuerai la foi prochaine, le 3 février, pour le dernier cours de ce semestre.

X

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 3 FEVRIER 1982

Il y a quelques références d'huîtres que je nous avais pas données dans mon petit tour d'horizon de la dernière fois. je ne vous avais donné qu'une huître du XVIIe siècle, une du XVIIIe et une du XIXe. Mais je ne vais pas là vous servir des huîtres nouvelles. Je vais plutôt faire appel à vos lectures et à votre intérêt éventuel pour cette chasse à l'huître. Lorsque j'en aurai un nombre suffisant, une douzaine, je pourrai essayer de vous les resservir. Il n'est d'ailleurs pas interdit que vous y joignez vos propres commentaires. On peut même aller un peu au-delà de l'huître. Je veux dire que quand il y a coquille ou conque, j'accepte aussi. Je l'accepte parce qu'on m'a envoyé chez Freud, pas le Freud analyste mais celui de la correspondance avec sa femme Martha. Donc, en élargissant ainsi la position de l'huître, et avec votre collaboration, j'espère que nous atteindrons cette douzaine.

Ca me conduit à rester un petit peu sur cette reprise de la métaphore et de la métonymie, pour évidemment essayer de la retourner, de retourner cette opposition où l'on a trop voulu résumer l'enseignement de Lacan. Lacan doit cette opposition - je vous l'ai dit - à un article de Jakobson intitulé *Deux formes d'aphasie*, et nous avons l'avantage, dans le *Séminaire III*, de saisir précisément le moment où Lacan la prend en compte. Ce sont deux figures qui viennent un petit peu comme un cheveu sur la soupe dans la suite de ce *Séminaire III.* C'est une nouveauté qui n'avait pas été préparée. Est perceptible, dans le commentaire qu'en fait Lacan, dans cette reprise presque brute qu'il en fait, l'enthousiasme qu'il a pu ressentir. Je veux dire que c'est assez rare de trouver, dans les Séminaires de Lacan, ce qui n'est pas là à proprement parler un commentaire de texte mais une redite. A cet égard, tout le *Séminaire III* se déroule sans la métaphore paternelle, sans la mise en ordre par cette métaphore, qui ne viendra que comme un après-coup de la lecture de Jakobson, comme une reformulation de l'OEdipe à partir de ces lois du langage que Lacan trouve dans les deux mécanismes dégagés par le linguiste.

J'essaye donc de remettre en cause la prévalence accordée à cette première version de la métaphore et de la métonymie dans la compréhension de l'enseignement de Lacan. C'est évidemment risqué, puisque, par un autre côté, nous ne sommes pas à la mesure de cette reformulation. Par exemple, lorsque nous étudions les textes de Freud, nous parlons encore, emportés par la redite, d'entrée et de sortie de l'OEdipe, sans nous apercevoir que la reformulation de l'OEdipe comme métaphore paternelle devrait, sinon nous interdire ce langage, du moins nous le rendre quand même beaucoup plus difficile. Entrée et sortie de la métaphore paternelle, il y a là quelque chose qui ne tourne pas aussi rond que lorsqu'on fait de l'OEdipe un morceau d'histoire. Il n'est pas dit que nous soyons à la mesure de l'effacement de la considération du développement qu'implique l'enseignement de Lacan. On considère en effet que la discipline

que Lacan a essayé d'imposer est de bannir toute considération du développement. A cet égard, s'il y a une diachronie de son enseignement - c'est ce que je mets en valeur dans ce cours -, elle va toujours davantage à annuler les considérations analytiques issues du développement. C'est, dans sa radicalité, extrêmement difficile à pratiquer, à mettre en oeuvre dans l'expérience analytique elle-même.

Le concept au fond central de cette affaire de métaphore et de métonymie n'est pas à proprement parler de Jakobson. Il est du linguiste Guillaume que Lacan, à l'occasion, cite ici et là dans les *Ecrits.* Le concept pivot, c'est celui de l'effet de sens, qui, si le pauvre Guillaume n'était pas aujourd'hui bien oublié, signerait tout de suite cette appartenance. Je veux dire que seuls Guillaume et ses élèves ont essayé de mettre à la mode le terme d'effet de sens, et que métaphore et métonymie se distinguent l'une l'autre quant à cet effet de sens. D'abord en ce que la métaphore, elle, effectue, réalise cet effet de sens, et qu'elle vaut par là comme une déflagration de cet effet de sens. C'est par exemple ce qui conduit Lacan à formuler, dans "La direction de la cure", spécialement dans son analyse du rêve de la belle bouchère, que la métaphore est un effet de sens positif. La métonymie, au contraire, s'y oppose comme un effet de sens négatif, un effet de sens qui n'est pas réalisé, qui n'est pas effectif. Vous savez que Lacan a qualifié la métonymie du *peu de sens*.

Cette répartition entre métaphore et métonymie est en même temps une répartition entre le symptôme et le désir. Dans "L'instance de la lettre", ces deux termes se trouvent exactement répartis sur cette opposition de base: symptôme du côté de la métaphore, donc comme un effet de sens positif, même s'il est retenu, et désir du côté de la métonymie, en tant qu'il se structure selon sa ligne de fuite.

D'où le paradoxe que j'ai souligné, et dont j'ai eu ensuite le témoignage qu'il était passé inaperçu à beaucoup de ceux qui s'attachent à lire sérieusement cet enseignement, à savoir que Lacan, dans sa répartition, articule la métonymie du côté de la jouissance. Cette bascule constitue - je l'ai déjà dit - un remaniement tout à fait essentiel de l'enseignement de Lacan. Ce remaniement est simultané avec l'émergence comme catégorie de ce qu'il a baptisé *cause du désir* - expression quasiment absente des *Ecrits*, même si elle figure, je crois pour la première fois, dans "La signification du phallus" - je vous en ai donné la référence la dernière fois. Elle y figure mais sous une forme qui ne la dégage pas, sous une forme très implicite, à savoir - c'est en tout cas ce que Lacan semble montrer du rêve de la spirituelle hystérique - que cette fonction de cause y apparaît, non pas supportée par l'objet *a*, mais par le signifiant. Ce qui fait fonction de cause du désir au niveau de l'équilibre classique des *Ecrits*, c'est le signifiant. C'est seulement au moment où Lacan, en 1970, articule la jouissance à la métonymie que se dégage cette fonction de cause du désir à proprement parler - ce qui implique aussitôt une schize dans le désir entre la cause et l'objet.

Ca peut évidemment être obscurci dans sa rigueur, puisque la cause du désir c'est l'objet *a*, et que Lacan peut alors parler d'objet cause. N'empêche que là, dans une construction méthodique, nous, nous distinguons dans le désir, fidèles à l'architecture de Lacan, la cause et l'objet, le statut réel de la cause et le statut imaginaire de l'objet, et cela en continuant de voir dans le désir un effet proprement symbolique.

Il faut dire que ce clivage de la cause et de l'objet a cet avantage, tel qu'il est

formulé, de permettre à Lacan de maintenir, à travers toute cette variation théorique qui se poursuit sur plusieurs années, sa référence au même mathème de ($ <> *a*), alors même que sa traduction change du tout au tout selon que ce petit *a* est la cause ou l'objet, la cause comme réel ou l'objet comme imaginaire. C'est l'avantage de l'écriture bien pensée de Lacan, qu'elle puisse rester invariable malgré cette transformation théorique. Mais si on ne reconstitue pas pour soi-même ce virage, on piétine tout ce qui fait le sel et la vertu de cet enseignement à partir de 1970. C'est pour cela qu'on peut sourire quand on trouve simplement comme citation la reproduction de ce mathème qui est pourtant susceptible de lectures tout à fait opposées. C'est un exercice à faire que d'y mettre à l'occasion, selon l'usage qu'en fait Lacan, l'indice (I) ou l'indice (R).

La duplicité de cette écriture a cependant aussi son avantage, puisque, entre l'objet et la cause, il y a, dans cet enseignement, un rapport de couverture qu'on pourrait écrire: *a* sur *a*, *a*/*a* - l'un imaginaire et l'autre réel. Ce n'est pas un mathème qui est dans Lacan, mais qui peut se repérer implicitement dans les quatre discours. L'objet *a*, tel qu'il figure dans les quatre discours, c'est le petit *a* réel. Ca n'a rien à faire avec le petit *a* imaginaire. Cette petite cartographie est le b-a-ba, le b-a_{I}-ba_{R}, pour s'orienter dans la petite danse des quatre discours:

$$\frac{a_{I}}{a_{R}}$$

Nous avons, chez Lacan, une référence constante à ce triple que constituent la métaphore, l'interprétation et le symptôme, et je dirai que ces trois termes méritent l'adjectif de *paternel*. Lacan a fait valoir ces virtualités, en faisant d'abord du symptôme une métaphore - c'est ce qui se voit dans "L'instance de la lettre" -, en marquant ensuite que l'interprétation était elle-même une métaphore - tout le monde s'en est absolument réjoui -, et en démontrant enfin - et ça a été moins apparent - que l'interprétation peut avoir la fonction du symptôme. La considération qui a soutenu tout l'effort de Lacan concernant les noeuds, c'est que la métaphore paternelle est aussi bien un symptôme. Je dirai que l'appel que les auditeurs de Lacan ont pu sentir des dernières années de son enseignement, est un appel à défaire ce triple de la métaphore, de l'interprétation et du symptôme. C'est un appel à une interprétation qui ne serait plus paternelle. C'est l'appel à défaire le symptôme proprement analytique.

Je crois que je résume par là un appel de Lacan au-delà de ce que quelque part il nomme le désert de l'analyse. Le désert de l'analyse, c'est cette frontière où Freud s'est arrêté. Il y a souvent cette métaphore chez Lacan, cette image du pays, de l'endroit où Freud emmenait ses patients. Il s'exprime dans ces termes dans *Télévision*, en 1973, mais il évoque aussi ce pays dans un passage de 1958 qui ne fait pas douter sur son ambition, à savoir qu'elle n'est pas celle de dépasser Freud - il a des mots très dur pour l'idéologie du dépassement - mais d'amener néanmoins ses patients au-delà du point qui faisait butée pour Freud, au-delà de ce que Freud a situé comme incontournable et irréductible, c'est-à-dire le complexe de castration. Si je voulais d'un seul mouvement

rassembler ce qu'est l'effort de Lacan par rapport à Freud, je ne mettrais pas l'accent seulement sur la soit-disante interprétation linguistique de l'inconscient, je mettrais l'accent sur cette volonté réaffirmée de Lacan d'aller au-delà du point qui faisait butée pour Freud dans l'expérience analytique. Le moment où Lacan a pensé qu'il outrepassait vraiment cette limite, c'est quand il a dégagé la cause et l'objet du désir, c'est-à-dire quand il a fait la théorie de l'objet *a* comme réel. Cette problématique que je dégage en ce moment, me paraît être celle qui permet le mieux d'essayer de cerner cet effort inlassable de Lacan, de retrouver sa direction et de pouvoir nommer son unité.

Distinguer l'effet de sens et l'objet, c'est très explicitement ce à quoi Lacan invite dans ce texte-pivot qui s'appelle "Position de l'inconscient", spécialement lorsqu'il introduit, page 843, l'opération de la séparation: *"C'est sous l'incidence où le sujet éprouve l'Autre chose à le motiver que les effets de sens dont le sollicite un discours, qu'il rencontre effectivement le désir de l'Autre, avant même qu'il puisse seulement le nommer désir, encore bien moins imaginer son objet."* Je vais vous simplifier cette phrase, même s'il vaudrait mieux, évidemment, la prendre dans sa littéralité: *Le sujet rencontre effectivement le désir de l'Autre, dans la mesure où il éprouve Autre chose que sa relation à des effets de sens.* Ce dont il s'agit dans ce texte, et qui est voilé, maquillé, c'est déjà de la dimension de l'objet comme réel, c'est-à-dire comme hors de sens. Il s'agit de savoir si dans l'expérience analytique le sujet n'est sollicité que par des effets de sens, qui comprennent d'ailleurs aussi bien les effets de non-sens. C'est une question décisive.

Pendant tout un temps, je n'ai pas compris - je prends cela comme repère - comment Lacan, avec ce qu'il disait de l'inconscient structuré comme un langage, pouvait analyser des gens en français quand ça n'était pas leur langue maternelle. Ca me paraissait contrevenir au plus ras de ce qu'on pouvait déduire de son exposition et ça me faisait un problème. Eh bien, je dirai aujourd'hui que c'est bien parce que le sujet est sollicité par autre chose que des effets de sens, qu'il est possible - à condition évidemment que le sujet ait un maniement suffisant de la langue qui ne lui est pas maternelle - d'analyser un sujet de langue étrangère. Ca ne peut se concevoir qu'à la condition de dégager, de spéculer essentiellement sur le hors-sens de la dimension de l'objet. Ca a d'ailleurs été tout à fait conforme, dans la pratique de Lacan, à ce que tout le monde a perçu comme son évolution, à savoir la réduction de ce qui était l'impact, l'ampleur, l'empan des effets de sens. C'est une question que j'ai été amené à me poser moi-même: Est-il possible d'accepter des demandes d'analyse dans une langue étrangère? Avant de saisir cette articulation que j'essaye de reconstituer devant vous, j'aurais répondu non. Voilà au moins une incidence de la théorique sur la pratique: je comprends comment c'est possible.

Est-ce que l'aliénation et la séparation, qui sont les deux concepts que Lacan met en regard dans "Position de l'inconscient", se répartissent sur le versant de la métaphore et de la métonymie? Est-ce que c'est comme ça qu'il faut lire cette opposition que Lacan nous propose? Je vous dis tout de suite que je ne le crois pas du tout. Alors qu'on peut très bien appliquer sur métaphore et métonymie le symptôme et le désir, on ne peut pas y appliquer l'opposition de l'aliénation et de la séparation. Ce que Lacan, dans le *Séminaire XI*, comme dans "Position de l'inconscient", appelle aliénation, c'est une partie de discours. Non pas une partie de discours au sens de la grammaire et de la rhétorique classique, mais une partie de discours au sens de Lacan, à savoir un

tronçon, un trois-quart de discours.

Il faut voir que ce concept réunit à la fois métaphore et métonymie et les articule. Ce que Lacan abrège ainsi, c'est d'abord la métaphore: $S_1/\$$, et la métonymie: $S_1...S_2$. C'est là que l'on peut retrouver la reprise presque littérale des articulations de "L'instance de la lettre":

$$\frac{S_1}{\$}$$

$$S_1 ... S_2$$

Ces abréviations, on peut évidemment les compléter. J'ai déjà fait valoir que ce que Lacan reprendra en 70 comme le discours du maître - je l'ai déjà fait valoir et j'ai eu l'occasion agréable de m'apercevoir que les cours d'il y a dix ans, où j'évoquais ces points sans avoir l'idée du développement de l'enseignement de Lacan, permettent à un certain nombre de personnes de faire leurs articles sur un certain nombre de torchons - j'ai donc fait valoir, à l'époque, que ce fameux discours du maître était, de façon tout à fait explicite dans les quatre discours, le discours de l'inconscient. C'est, après tout, ce qui rassemble l'enseignement de Lacan sur l'inconscient, ses métaphores et ses métonymies les plus chéries et les plus répétées s'agissant de l'inconscient. C'est l'inconscient qui est le maître. Mettez sur une fiche: *l'inconscient est le maître*, et vous verrez que vous pourrez y inscrire en vrac - il y en a beaucoup - les citations de Lacan qui ne font que commenter ce thème. Ceci au point que le discours de l'analyste comporte que la maîtrise de l'inconscient est impossible. C'est ce qui est écrit à la dernière ligne du discours du maître: *pas de maîtrise du savoir inconscient.* L'analyste n'est pas le maître du maître.

A cet égard, l'inconscient est un maître aveugle. Ca se voit très bien au début des analyses, soit par le raidissement ou soit par l'abandon du névrosé à ce maître aveugle. Ca peut donner, lorsque c'est déjà élaboré, lorsque le sujet a un accrochage spécial au regard, cette idée que ce serait formidable de faire son analyse un peu comme les speakers de la télévision qui ne font pas d'erreurs parce qu'ils connaissent leur texte. Plus exactement, ce n'est pas qu'ils le connaissent mais qu'ils le voient défiler, de façon qui n'est pas perceptible pour le téléspectateur, sur un téléprompteur. C'est ce qui fait que vous avez des gens qui pendant une demie-heure vous débitent l'actualité à peu près sans faux pas. On a l'impression que c'est tout à fait spontané. Eh bien, c'est une très jolie représentation de l'analyse telle que la voudrait le névrosé.

Ce que Lacan ajoute quand il parle de séparation, c'est un quatrième terme, un quatrième terme qui est d'une autre sorte que les trois précédents. Il y ajoute le produit, et aussi bien la chute, engendré de l'effet de cisaille du signifiant. Ca, c'est ce que tout le monde raconte. C'est ce qu'au bout de dix ans tout le monde a fini par lire dans Lacan. Mais c'est là qu'il faut se rendre compte d'un clivage, que je vais vous résumer comme il se doit par un premièrement et un deuxièmement.

Premièrement, le schéma $S_1/\$$, qui reproduit l'axiome de Lacan selon lequel

le sujet est représenté par le signifiant pour un autre signifiant, implique que la chaîne ou la métonymie signifiante véhicule la représentation du sujet. C'est par conséquent une représentation toujours incomplète, puisque, représenté par un signifiant, le sujet ne l'est pas par l'autre signifiant. Il est donc vain que le sujet espère l'intégralité de sa représentation par le discours. C'est pour ça qu'il continue à parler. C'est ce que comporte cette articulation: le sujet est représenté par un signifiant mais toujours pour un autre signifiant qui ne le représente pas. Ce qui s'isole chaque fois qu'il y a collapse des signifiants, chaque fois qu'il y a interprétation, c'est le sujet. Car cette métonymie, ou bien elle comporte un élément qui ne représente rien, ou bien elle comporte un élément qui représente le sujet. Ou bien tous les signifiants représentent le sujet sauf un, ou bien il y en a un qui représente le sujet sauf tous les autres. Mais le seul clivage, c'est le signifiant en tant qu'il représente le sujet.

Deuxièmement, on s'aperçoit que Lacan a été capable de faire un deuxième tour de son propre enseignement. Il s'est vanté d'avoir fait le deuxième tour de l'enseignement de Freud, conformément à la structure de la bande de Moebius, mais ce que j'essaye de montrer, c'est comment lui-même a fait le deuxième tour de son propre enseignement. Il a fait ce deuxième tour en posant que la métonymie ne véhicule pas seulement la représentation du sujet mais aussi la jouissance, ce qui veut dire que cette métonymie ne s'accroche pas seulement au sujet barré mais aussi à un quatrième terme qui est petit *a*. Bien que Lacan n'en ait pas dégagé la formule avec la même netteté, le fameux sujet représenté par un signifiant pour un autre demande à être complété par ceci, que l'objet est cause du désir. Et il faut en tirer les conséquences. L'objet est cause du désir veut dire qu'il est cause de la métonymie du désir, c'est-à-dire qu'il est cause de la représentation du sujet par un signifiant pour un autre signifiant. Ca oblige dès lors à distinguer, corrélativement aux termes que je vous ai déjà appris à distinguer, l'effet du signifiant et le produit du signifiant, le sujet barré comme effet du signifiant et le petit *a* comme produit du signifiant.

Pour s'en apercevoir, il faut évidemment rassembler beaucoup de textes de Lacan. La distinction de la cause et de l'objet, Lacan l'écrit dans son texte de *Radiophonie* en 70, et la distinction de l'effet et du produit, il l'écrit seulement deux ans après, dans le texte de *L'étourdit*. Comme les délais de publication ont été très longs, on a l'impression que ce sont là des textes très éloignés l'un de l'autre.

Entre effet et produit, une différence est majeure, à savoir que l'effet ne devient jamais cause. Vous ne trouvez jamais cela chez Lacan. Il n'y est pas mentionné une seule fois que le sujet serait la cause du signifiant. Par contre, ce qui en distingue le produit, c'est que le produit, lui, devient cause. Je vous demande de vérifier cela dans le texte de Lacan, et je m'excuse de ce qu'a d'aride cette présentation, qui suppose, bien entendu, que l'on se soit déjà cassé la tête sur les textes de Lacan, pour saisir ce qu'ils donnent comme repères et comme orientation.

C'est seulement cette présentation des choses qui permet aussi bien de saisir ce que Lacan a voulu cerner avec la théorie de la passe. La théorie de la passe suppose cette partition que je fais sur le discours, puisque ce qui est de l'ordre de l'Autre répond en fait aux trois termes de l'articulation de la métaphore et de la métonymie, alors que ce que Lacan baptise la passe répond précisément à l'abord du quatrième terme en tant que hors de sens. Je dirai que si ces quatre termes étaient homogènes, la théorie de la passe ne pourrait être localisée en

aucun point de l'expérience analytique.

Le lieu où s'inscrivent ces trois termes, c'est ce que Lacan appelle le sujet supposé savoir. Ce paradoxe, je l'ai d'abord repéré comme tout le monde, à savoir dans l'opposition qu'il y a, dans l'enseignement de Lacan, à situer d'abord l'analyste au lieu de l'Autre et de proposer ensuite qu'il tient en fait la place de l'objet *a*. C'est là toute l'opposition qu'il y a entre l'analyste comme maître de la vérité dans l'expérience et le rappel que Lacan fait dans *Radiophonie*, à savoir que le désir d'être le maître contredit le fait même du psychanalyste. En disant cela, c'est à son propre enseignement que Lacan s'adresse. En effet, de quoi est brûlant encore le Rapport de Rome? - sinon du brûlant désir d'être le maître de la vérité. C'est ce changement de la place de l'analyste qui permet l'analyse dans une langue qui pour le sujet n'est pas sa langue maternelle. Ca implique, aussi bien, le devoir de l'analyste qui est devoir de devoir causer du désir, et non pas de l'éteindre. Ce n'est pas seulement analyser le désir mais, à proprement parler, le causer, et à l'occasion en faire causer.

Pour s'apercevoir de la différence, il suffit de comparer un modèle de cure d'hystérique par tel analyste américain avec ce qu'on peut recomposer d'une cure à partir des Séminaires et des *Ecrits* de Lacan. Je me suis appuyé des récits de cure par des analystes américains. J'ai pris ça chez un inconnu, ou à peu près, parce que ça peut témoigner pour tous les autres. On sent bien que la seule chose qui anime cet analyste, c'est précisément d'éteindre le désir dont témoigne - avec évidemment le dérangement que ça amène - l'hystérique. C'est justement ce qui donne son sens à cette fameuse expression de Lacan, où il recommande pour la cure de l'hystérique ce qu'il appelle *"la vacillation calculée de la neutralité de l'analyste"*. Cette vacillation calculée, ce n'est pas simplement de bouger un petit peu sur place, ce n'est pas simplement de faire des sourires ou d'être malveillant, de faire grise mine au lieu d'être le sempiternel factionnaire de son cabinet. Ce que Lacan appelle la vacillation calculée de l'analyste, et avant que lui-même ait à sa disposition la théorie de l'analyste comme objet *a*, c'est exactement la même chose que ce qu'il recommande ensuite, à savoir d'occuper la place de l'objet cause du désir.

Ce qu'impliquerait cette approche, c'est que nous soyions capables - et je dois dire que j'y peine - de réécrire complètement l'analyse de l'hystérie spirituelle de la belle bouchère que l'on trouve dans "La direction de la cure". Si nous saisissions vraiment l'implication de tout ça, nous devrions pouvoir proposer une nouvelle analyse du rêve de la belle bouchère. J'y ai réfléchi et je trouve que cela n'a pas été couronné de succès. C'est sans doute parce que c'est d'un rêve qu'il s'agit. Mais ce qui m'apparaît grâce à cette construction, c'est ce que Lacan veut dire quand il évoque la jouissance de maquereau de Bel-Ami, inspiratrice de la métonymie de l'huître, comme ce qu'il faut *"pour payer l'écot"* que demande l'hystérique afin que son désir en soit causé. Qu'est-ce que c'est que cet écot? Ce n'est pas l'écho au sens où ça répète la voix, encore qu'il y ait de ça. C'est l'écot au sens de la dîme, de ce qu'il faut donner, de la petite part qu'il faut donner pour pouvoir causer le désir de l'hystérique. Il faut donner quelque chose.

Dans l'enseignement de Lacan, la première chose qu'il faut donner dans la cure de l'hystérique, c'est le désir de l'Autre. Vous savez que c'est spécialement à propos de l'hystérique que Lacan a mis en valeur la formule que le désir est le désir de l'Autre. Par exemple, si c'est une femme, le désir est celui de l'Autre

femme. A cet égard, le sujet comme hystérique comporte effectivement une ouverture, un accrochage à l'Autre, qui contraste, au niveau même de la phénoménologie, avec ce style de débat avec soi-même dont l'obsessionnel est visiblement encombré. Il arrive quand même qu'il s'en aperçoive, ce qui le conduit à venir débattre avec lui-même chez le psychanalyste. Mais c'est néanmoins l'hystérique qui, à certains égards, fait la clinique unique du discours analytique, puisque, en ce qui concerne l'obsessionnel, il s'agit d'obtenir son hystérisation, c'est-à-dire sa relation avec ce désir de l'Autre.

La nécessité de problématiser le désir de l'analyste vient exactement de là. S'il y a eu un problème du désir chez l'analyste, c'est bien que le sujet en analyse est foncièrement, potentiellement, structuralement ou essentiellement un sujet hystérique. La thèse comme quoi l'analyse hystérise le sujet est tout à fait corrélée à la problématisation du désir de l'analyste par Lacan. On ne s'en aperçoit pas tout à fait, parce qu'il a commencé à attirer l'attention sur le désir de l'analyste et que c'est seulement ensuite qu'il a appris aux analystes que ce qu'ils faisaient était d'hystériser le sujet. Mais ces deux thèses vont ensemble.

Si on suit cette construction, il est évidemment impensable que l'on puisse définir l'analyste comme sans désir, ce qui a été, il faut bien le dire, la tarte à la crème de la définition de la position de l'analyste, et qui a même donné naissance à l'allure sociale qui a été pendant très longtemps de mise pour le psychanalyste: l'homme sans désir. Il y a un livre célèbre du XVIIIe siècle qui s'appelait *L'Homme de désir*, mais ce qu'on a réussi à mettre au point en plein XXe siècle, c'est l'homme sans désir. Ce que relève Lacan, c'est que c'est précisément ce que désire l'obsessionnel: avoir affaire à l'homme sans désir. A cet égard, on peut dire que le psychanalyste offrait à l'obsessionnel de le combler dans ce désir. Au contraire, pour des raisons de structure que pose Lacan, le psychanalyste doit présenter, non son propre désir, mais la structure du désir de l'Autre. Ca passe évidemment par le rapport du psychanalyste avec son propre désir, du fait qu'il se présente aussi comme un sujet aux prises avec le désir.

Tout ça est repris dans un autre langage, lorsque Lacan met en avant, non pas que le désir est le désir de l'Autre, mais que le désir a une cause. Ce qu'il disait avant, c'est que la cause du désir est le désir de l'Autre. C'était articulé à partir du signifiant, à partir de la boucle de l'après-coup signifiant. Mais ce qu'implique la problématique de la cause, lorsque Lacan met en valeur la cause du désir, non pas comme le désir de l'Autre, mais comme l'objet *a* réel, c'est alors que l'analyste soit susceptible de présenter au sujet un plus-de-jouir. Pas de le lui représenter mais de le lui présenter. On parle de représentation quand on est dans le registre du sujet, mais quand on est dans le registre de l'objet, il s'agit de présentation, puisque cet objet est hors de sens. Que ça pousse l'hystérique à désirer qu'on jouisse d'elle est un effet bien connu. Le plus-de-jouir dont il s'agit a tout intérêt à être tout de même à côté.

Payer l'écot à l'hystérique, c'est payer cet écot de jouissance. C'est ce que lui refuse le psychanalyste-Bouddha. Mais ce n'est là pas un bon exemple, puisque Bouddha est une figure du plus-de-jouir. Je ne sais pas comment on pourrait les qualifier, ces analystes. Je ne les connais pas tellement bien, ces psychanalystes impavides. C'est d'ailleurs ce qui a fait qu'on ait pris au départ Lacan pour un rigolo. Il faut bien dire qu'il l'était aussi, rigolo. Il s'échinait à payer son écot à l'hystérique. Et il payait cher, contrairement aux apparences où on croit que c'est de l'autre côté que ça se passait. Il y a d'ailleurs, à cet

égard, un phénomène d'écho.

La belle bouchère, donc, elle nous embarrasse. Elle nous embarrasse parce que toute l'analyse du désir de l'hystérique est là présentée comme une affaire de signifiants. Dans son désir, elle est tout entière une affaire de signifiants. Vous vous souvenez avec quel brio Lacan resserre sa métaphore et sa métonymie. Il fait valoir que dans le rêve, qui est très bref, tout tourne autour du saumon, du signifiant saumon qui, puisque la belle bouchère précise que c'est en fait du caviar qu'elle désire, est un signifiant substitué au caviar. Il y a donc là métaphore. Du côté de la métonymie, il faut passer par une double détente. Qu'est-ce que c'est que le caviar comme signifiant? C'est un signifiant qui dans l'existence de la patiente a pour signifié le désir insatisfait, insatisfait simplement parce qu'elle se refuse au moyen de le satisfaire. Elle dit bien qu'elle pense au caviar, mais que, étant donné son prix, elle se refuse à se le faire acheter. C'est pourtant à sa portée de bouchère. Les bouchers peuvent aller acheter des choses à la poissonnerie. Nous avons donc ce désir insatisfait, et Lacan présente alors les choses en disant que ce rapport est un rapport de métonymie entre le désir comme insatisfait et le désir de caviar. Ca demande, pour être convaincant, d'être supporté par la rhétorique de Lacan. C'est un exemple amusant, qui montre d'un côté cette métaphore du saumon substitué au caviar, et de l'autre côté la métonymie du désir insatisfait en rapport au caviar. Vous me direz que c'est tiré par les cheveux, mais ça ne me dérange pas.

Dans toute cette affaire, et jusqu'à la fin, le saumon est bien la seule chose qui figure dans le rêve, et il est traité par Lacan, tout du long, comme un simple signifiant de substitution, un signifiant de substitution du caviar. Ce qui donc apparaît comme la cause du désir dans ce rêve, c'est exactement ce terme, qui a fait beaucoup jaser à l'époque, à savoir le manque-à-être. C'est le manque-à-être qui apparaît en fonction de cause du désir. Lacan dit que le désir est la métonymie du manque-à-être, et c'est là un terme qui est strictement invisible dans cette histoire - le manque-à-être est aussi le manque-à-être vu -, c'est un terme qui n'est saisissable nulle part et qui apparaît comme cause du désir, comme cause de la métonymie du désir.

On voit bien ce qui, dans la suite de l'enseignement de Lacan, va changer, pour donner place à ceci, qu'il y a une cause du désir et que cette cause est l'objet *a*. Ce qu'avant il a expliqué tout du long, c'est que la cause du désir est le manque-à-être, et c'est exactement à ça qu'il substitue ensuite que la cause du désir est ce petit *a* comme réel, c'est-à-dire le plus-de-jouir. On le voit très bien lorsqu'on lit dans cet esprit ce texte de Lacan où il parle de la chaîne signifiante *"qui amène au jour le manque-à-être"*. Qu'est-ce que cet *amène au jour le manque-à-être* désigne là? Ca fait du manque-à-être un effet de signifiant, et précisément un effet qui se ballade entre les deux termes, entre sujet et objet. Disons que le manque-à-être est assez proche de ce que Lacan construira comme le sujet barré. Mais c'est en même temps un manque-à-être qui doit causer le désir. Il y a donc, dans tout ce texte, comme une équivoque. Il y a une équivoque si on le relit à partir de la construction ultérieure de Lacan, l'équivoque même que cette partition séparant le sujet barré et l'objet *a* va résoudre.

C'est bien là qu'apparaît le paradoxe. En effet, après avoir centré les choses sur ce manque-à-être comme cause du désir, et n'avoir impliqué le saumon que comme signifiant de substitution, on nous révèle, à la fin, dans un coup de

savate magistral, le saumon comme objet phallique. Alors que dans toute l'élaboration il n'est qu'un simple signifiant de substitution, il surgit à la fin comme objet phallique, comme phallus, maigre comme l'amie de l'hystérique est maigre. Lacan tire toute cette problématique du côté de l'identification au phallus, du désir d'être le phallus.

C'est là qu'il faut peut-être donner sa valeur à l'abus qu'il y a à impliquer dans cette affaire un phallus complet comme le saumon, celui qu'on n'a pas encore mangé, celui qu'on va découvrir. Or, le saumon dont il s'agit dans le rêve, ce n'est pas celui-là, mais un reste de saumon. Est-ce qu'on ne peut pas donner toute sa valeur à ce que l'hystérique a sur les bras, à savoir son reste de saumon? Ce qui se présente à la fin de l'affaire n'est pas tellement le phallus glorieux de l'identification hystérique, c'est au contraire un reste de ce phallus glorieux. Ce qui est la fin ne paraît pas pouvoir s'écrire comme le phallus glorieux dévoilé par le mythe du Mystère, mais comme un reste.

Je serais capable d'impliquer cette idée-là à Lacan lui-même. En effet, de quoi parle-t-il? De quoi parle-t-il quand il parle de cette identification dernière d'être le phallus? *"Fut-il un phallus un peu maigre, voilà t-il pas l'identification dernière au signifiant du désir? Allons-nous avoir à épeler le rôle du signifiant pour nous retrouver sur les bras le complexe de castration, et cette envie de pénis dont Dieu puisse nous tenir quitte, quand Freud parvenu à cette croix ne savait plus où se tirer, n'apercevant au-delà que le désert de l'analyse."* Autrement dit, la question sous-jacente à cette histoire, c'est bien celle de l'au-delà du complexe de castration, et cela pour Lacan lui-même - l'au-delà du complexe de castration qu'il a formulé une bonne fois pour toutes dans son enseignement, au moins jusqu'aux noeuds. Le complexe de castration - il le dit en toutes lettres et dès 1958 - est certainement l'os sur lequel Freud a buté dans son expérience analytique, et c'est seulement la distinction entre l'objet et le phallus de la castration, entre l'objet comme plus-de-jouir et le phallus de la castration, qui permet, aux yeux de Lacan, d'aller au-delà de cette croix, non de faire refleurir le désir de l'analyse mais peut-être son désert.

Evidemment, ce désert, si je puis me permettre, n'est pas un dessert. Le dessert qu'on nous présente avec ce saumon superbe, c'est tout à fait différent du reste de saumon auquel l'hystérique est accrochée. Le saumon magnifique du repas mériterait, lui, d'être glorifié ainsi, mais ce qui est en cause dans le rêve de l'hystérique, c'est ce qui demeure une fois que la consommation en a été faite. Elle est là campée, inébranlable, sur son reste de saumon, par rapport à ce que sont les satisfactions de jouissance alimentaire. C'est une position éminente des femmes du XIXe siècle. Il y a quelqu'un qui a parlé très bien de cette renonciation à la jouissance alimentaire à une certaine époque, spécialement au XIXe siècle. C'est Sartre. Si vous lisez - cela ne se fait plus beaucoup - la *Critique de la raison dialectique*, vous avez, vers la fin de l'ouvrage, des pages tout à fait éblouissantes sur la renonciation à la jouissance alimentaire chez les gens distingués, et spécialement chez les femmes de la troisième génération de la bourgeoisie française après la Révolution. Eh bien, c'est ça qui supporte ce rêve: la renonciation à ces satisfactions alimentaires.

Cela m'a fait penser exactement à ce qu'exploite Flaubert au détour d'une page de *Madame Bovary*. Je vais vous lire ce petit passage qui exploite ce clivage entre la jouissance abondante de la nourriture et une image superbe de féminité qui est d'un tout autre ordre. C'est un paragraphe tout à fait inouï.

C'est seulement à sa fin que surgit ce qui pour moi s'articule avec cette belle bouchère: *"Emma se sentit, en entrant, enveloppée par un air chaud, mélange du parfum des fleurs et du beau linge, du fumet des viandes et de l'odeur des truffes. Les bougies des candélabres allongeaient les flammes sur les cloches d'argent; les cristaux à facettes, couverts d'une buée mate, se renvoyaient les rayons pâles; des bouquets étaient en ligne sur toute la longueur de la table, et, dans les assiettes à large bordure, les serviettes, arrangées en manière de bonnet d'évêque* [c'est le cross-cap], *tenaient entre le bâillement de leurs deux plis chacune un petit pain de forme ovale. Les pattes rouges des homards dépassaient les plats; de gros fruits dans des corbeilles à jour s'étalaient sur la mousse; les cailles avaient leurs plumes, des fumées montaient; et, en bas de soie, en culotte courte, en cravate blanche, en jabot, grave comme un juge, le maître d'hôtel, passant entre les épaules des convives les plats tout découpés, faisait d'un coup de sa cuiller sauter pour vous le morceau qu'on choisissait. Sur le grand poêle de porcelaine à baguettes de cuivre, une statue de femme drapée jusqu'au menton regardait immobile la salle pleine de monde."*

Voilà. C'est un paragraphe de Flaubert. C'est à pleurer quand on lit ça, tellement c'est bien fait! Je dirai que cette incroyable statue de femme drapée jusqu'au menton au milieu de ce gobergeage général, c'est, dans sa soit-disante impassibilité, l'équivalent de notre hystérique recroquevillée sur son reste de saumon.

Il faut donc redistinguer métaphore et métonymie. La première joue, dit Lacan, sur *"des effets de langage préalables à la signifiance du sujet"*. Qu'est-ce que ça veut dire? Ca veut dire que là où il y a métaphore, on est en fait au point où le signifiant n'est pas encore le représentant du sujet. Ce qui est vraiment la représentation d'un signifiant pour un autre, c'est la métonymie. Pour qu'il y ait représentation du sujet, il faut qu'il y ait, dans une chaîne et dans une articulation, un signifiant valant pour un autre. Dans la métaphore, il n'y a pas à proprement parler représentation du sujet. La représentation, c'est ce que Lacan présente comme le propre de la métonymie. Mais est-ce que le sujet est absent dans la métaphore? Voyez les termes que Lacan emploie. Il dit que dans la métaphore est rendue présente cette signifiance du sujet, mais comme en court-circuit, comme globalement, pas de façon articulée mais de façon massive, et je dirai mortifiante pour le sujet. C'est pour ça que Lacan peut dire, dans ce passage de *Radiophonie* que je vous ai signalé et qu'il faut mettre en balance avec "L'instance de la lettre", que le signifiant dans la métaphore ne joue pas encore du représentant. Ca veut dire qu'il n'y a pas à proprement parler *représentation* du sujet, mais *présentification* de la signifiance du sujet comme en court-circuit.

La métonymie, c'est le long circuit, et c'est donc normalement du côté de la métonymie que s'effectue cette représentation du sujet. Mais ce qu'il s'agit de saisir, c'est en quoi la métonymie joue en même temps de la jouissance. Il y a là un paradoxe que vous voyez traverser les *Ecrits* de Lacan, où celui-ci essaye péniblement de situer la métonymie entre la représentation du sujet et ce qu'il appelle lui-même la comptabilité de la jouissance.

Pour la métaphore, il faut que je fasse un petit effort. Je dois dire que je ne l'ai pas fait d'aujourd'hui, mais naguère, dans un séminaire, où je m'étais dit qu'il fallait quand même que j'amène un autre exemple de métaphore que l'exemple sempiternel de *"sa gerbe n'était pas avare ni haineuse"*, qui, à force

d'être répété, était devenu un petit peu ennuyeux. Je m'étais dit - et il faut croire que j'étais bien inspiré - que je prendrai le premier livre venu dans la bibliothèque littéraire, et que je cueillerai la première métaphore que j'y trouverai. Je suis tombé sur Balzac. J'ai quand même regardé les titres et j'ai pris *Le Colonel Chabert*. Je suis tombé effectivement tout de suite sur une métaphore, et même une métaphore qui me paraît tout à fait exemplaire.

Voilà comment commence *Le Colonel Chabert: "- Allons! encore notre vieux carrick!"* C'est certainement encore plus énigmatique pour nous que pour les lecteurs de ce temps-là, puisque nous n'avons presque plus l'idée de ce qu'est un carrick. Ce qui est encore plus beau dans la somme de hasards qui a produit le fait que je tombe sur cette métaphore, c'est qu'en plus, dans les lieux où se déroulait ce séminaire, c'est-à-dire rue de Navarin, il y avait une gravure où il y avait un carrick. Le carrick est un manteau du XIXe siècle, avec des capes superposées les unes aux autres. On refait ça un peu aujourd'hui. Vous avez le manteau puis, par dessus, une petite cape, et à l'occasion une deuxième et une troisième. Dans cette image, que j'avais choisie pour *Ornicar?*, il y avait donc justement un carrick représenté.

"Allons! encore notre vieux carrick!" Ca désigne quoi? Il faut lire la suite du texte pour s'en apercevoir. Il y a l'étude d'un avoué avec tous les clercs de notaire. Ils sont penchés par la fenêtre, et celui qui voit arriver le colonel Chabert prononce cette métaphore. Autrement dit, dans le texte même, ce colonel Chabert est présenté d'emblée comme métaphorisé. C'est exactement une métaphore. Ce n'est certainement pas une métonymie, puisqu'il n'y a pas de ressemblance ou de connexion entre le carrick et le colonel Chabert. Si on désigne la personne par une partie de sa vêture, au sens où la dame pourrait dire qu'elle ne tombe amoureuse que des uniformes, c'est-à-dire des messieurs qui sont à l'intérieur des uniformes, on pourrait dire qu'on a affaire à une métonymie. Mais selon les critères de Lacan, on a là affaire à une métaphore. On a affaire à une métaphore parce que le mot *carrick* vient à la place de *notre vieux colonel Chabert*, que personne n'est capable de prononcer puisque personne ne sait que c'est le colonel Chabert. *Carrick* s'implante dans l'expression à la place de *notre colonel Chabert*, il le fait tomber.

C'est d'ailleurs déjà une injure. Ca fait très bien suite à ce que Lacan dit de la dimension d'injure où s'origine la métaphore. On le voit dans les autres versions du texte, où Balzac dit: *"Voilà encore le vieux carrick qui monte ici."* Là, il n'y a plus d'ambiguïté. Le vieux carrick qui monte est vraiment mis à la place de Chabert. Ca vérifie syntaxiquement que nous avons bien une métaphore et non pas une métonymie.

Je dirai que cette métaphore est exemplaire dans cette histoire, puisque tout le drame même de ce pauvre Chabert est justement d'être réduit à l'homme sans nom, à l'homme supposé mort. Sa mort nous est au fond présentée dès la première phrase, et toute l'histoire de Chabert est en définitive l'histoire de cette métaphore de départ. Vous savez qu'il est supposé être mort dans une charge de cavalerie. Il nous est d'ailleurs présenté tout de suite bombardé par le clerc de notaire avec de la mie de pain. De la même façon qu'il est supposé être mort, enfoui sous des corps, il nous est présenté sous la forme de ce manteau à capes superposées.

C'est très amusant si vous lisez la suite. Il est d'abord appelé, du point de vue du scripteur, un *"inconnu"*. Ensuite les clercs de notaire l'appellent *"ce chinois-là"*, ou encore *"un fameux crâne"*. Ce qui nous est présenté dans ces

toutes premières pages, c'est toutes les manipulations du langage d'où émerge avec peine cet individu, ce qui reste de vie de lui. Dans cette étude de clercs de notaire règnent tous les modes de l'écriture, à savoir qu'on lit des textes officiels, qu'on corrige des orthographes, et Balzac ne fait que les accumuler.

En même temps que ce registre de l'écriture est parfaitement présenté, le registre de la parole l'est aussi bien. Dès que quelqu'un s'aperçoit que peut-être le colonel Chabert est le colonel Chabert, un des clercs se rend auprès de lui et vous avec ce dialogue:

- *Monsieur, lui dit Boucard, voulez-vous avoir la complaisance de nous donner votre nom afin que le patron sache si...?*

- *Chabert.*

- *Est-ce le colonel mort à Eylau? demanda Horé, qui, n'ayant encore rien dit, était jaloux d'ajouter une raillerie à toutes les autres.*

- *Lui-même, monsieur, répondit le bonhomme avec une simplicité antique.*

Et il se retira.

Dès que le sujet fondamentalement mort de la métaphore s'est ainsi éclipsé - *"Et il se retira"* -, vous avez ensuite la réaction de chacun des clercs:

- *Chouit!*
- *Dégommé!*
- *Puff!*
- *Oh!*
- *Ah!*
- *Bioum!*
- *Ah! le vieux drôle!*
- *Trinn la la trinn trinn!*
- *Enfoncé!*

[...] Ce fut un torrent de cris, de rires et d'exclamations, à la peinture duquel on userait toutes les onomatopées de la langue." Balzac mobilise l'ensemble des jaculations qui font série avec la métaphore de départ. Le fait que cela joue indépendamment du sujet nous est manifesté. On peut dire que le carrick représente Chabert, mais c'est une représentation tout à fait différente de celle de la représentation du sujet par un signifiant pour un autre. Nous avons, au contraire, une représentation en court-circuit qui est strictement équivalente à son annulation. Je veux dire que le fonctionnement de la métaphore, tel que Lacan le conceptualise, ne représente le sujet qu'à le tuer, qu'à l'annuler. Le colonel Chabert est à cet égard l'exemple le plus probant, le plus massif.

S'agissant de la métonymie, et si on essaye de la situer dans le rêve de la belle bouchère, c'est le manque-à-jouir qui est au premier plan. La métonymie est articulée là au manque-à-jouir. La belle bouchère nous présente la figure du manque-à-jouir sous les espèces du reste de saumon fumé. Il faut bien dire que la psychanalyse comme expérience est une mise en scène de cette renonciation à la jouissance, et cela dans sa phénoménologie la plus immédiate. C"est même ce qui fait qu'un savoir peut s'en déposer. Le savoir suppose, bien sûr, toujours une renonciation à la jouissance. Je dis *bien sûr* parce que nous avons toujours l'utopie de savoirs réconciliés avec la jouissance. C'est ce que Lacan appelait les sagesses. C'est ce que sont les sagesses antiques ou orientales dans l'idée que nous nous en faisons. Ce sont des savoirs réconciliés avec la jouissance, et avec les arts à l'occasion, l'art d'aimer. C'est au contraire de la structure où nous sommes et où tout le monde est ou sera. *Sera* car à partir du

moment où on baptise les pays du Tiers-monde "pays sous-développés", ça veut dire qu'on les promet déjà à notre développement. S'il y a encore des petites zones où l'on raconte qu'on sait y faire avec la jouissance, ce sont déjà des espèces en voie de disparition. Pour nous, pour ce qu'il en est de notre structure, il y a antinomie entre savoir et jouissance.

C'est donc au prix d'une renonciation à la jouissance qu'un savoir est possible. L'analyse est la mise en scène hideuse de ce fait. D'une part ça dégage du savoir, et d'autre part ça isole ce qui, au-delà de cette renonciation à la jouissance, revient comme un reste de saumon fumé. Ca ne permet pas vraiment de donner à dîner - la belle bouchère a bien raison -, ça permet seulement d'isoler le saumon fumé. La psychanalyse permet d'isoler le reste de saumon fumé.

Il faut bien dire que ce qu'on décrit comme le théâtralisme de l'hystérie n'est rien d'autre que la mise en scène, pour elle-même et par elle-même, de la renonciation à la jouissance. C'est un témoignage que le repas est impossible. Il n'est pas difficile de s'apercevoir de l'érotisation des voies alimentaires, puisqu'il y a quand même quelque chose qui est extrêmement répandu à cet égard comme symptôme, et qui témoigne que c'est bien par le refus de s'alimenter que peut à l'occasion être au mieux mise en scène cette renonciation à la jouissance comme sexuelle.

Si on n'a pas besoin de remettre en cause toute l'analyse de Lacan à partir du moment où l'on passe du désir à la jouissance, c'est qu'il y a un statut fondamental du désir que met en valeur l'hystérique et qui est l'insatisfaction. Si le désir est essentiellement l'insatisfaction du désir - pour continuer à désirer du caviar, il faut s'en priver - eh bien, il faut voir que c'est pareil pour la jouissance. C'est même exactement ce que dit Lacan: il y a un statut fondamental de la jouissance qui est l'insatisfaction. C'est ce qu'il y a de commun entre le désir et la jouissance, et qui permet finalement que l'enseignement de Lacan ne se déchire pas comme ça. Il y a une zone d'incertitude, de flou, parce que c'est dans les mêmes termes que l'on peut parler de désir et de jouissance. Mais nous, nous ne sommes pas ici pour faire du flou artistique, nous sommes ici pour accuser les différences.

Le clivage entre *moins-phi* et petit *a* est donc la clef de la théorie de la passe chez Lacan. C'est aussi bien le ressort de la sublimation. Je pense que lorsque je reprendrai les choses le 24 février, je les reprendrai à partir de là. Bien sûr, il y aura, entre temps, la Rencontre internationale, ce grand ramdam que nous avons organisé et qui va voir venir beaucoup de personnes qui vont amener leurs cas cliniques. Il est donc possible que ça me donne d'autres idées, plutôt que de continuer purement et simplement sur cette voie. Enfin, c'est à la fortune du pot. A la fois prochaine.

XI

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 24 FEVRIER 1982

La tenue de la Rencontre internationale n'a pas été sans réorienter un tant soit peu le cours de mes pensées. Ce n'est pas que j'abandonne le dessein qui est le mien cette année, mais que les prises de parole et les interventions ont eu en elles-mêmes une incidence propre. Par exemple, j'ai bien été forcé de quitter le style de ce cours, pour faire, comme tout le monde, une intervention d'un vingtaine de minutes sur un sujet clinique. Je l'ai faite sur la clinique du début de la cure, en partant de la considération que si Lacan avait donné, d'une façon à la fois précise, allusive et très économe, une clinique-type de la fin de l'analyse, qui a pour centre la traversée du fantasme, il ne l'avait pas donnée pour le début de la cure, même s'il en a posé le fondement avec le sujet supposé savoir.

Je m'en suis donc tenu, en faisant une intervention clinique, à la formule définie pour cette Rencontre. J'ai été aussi amené à improviser une intervention devant un groupe plus restreint, dans un séminaire qui s'est tenu après cette Rencontre, sur un sujet qui avait été abordé mercredi dernier et qui portait sur la question de la voix. Voilà donc les deux interventions qui ont un peu réorienté le cours de mes pensées, et c'est, si vous le voulez bien, ce dont je vais plutôt vous parler aujourd'hui.

Cette affaire de voix, de l'objet voix, est un des points qui sont en réserve dans l'enseignement de Lacan. C'est un point sur lequel on trouve beaucoup moins de données et d'articulations que pour les autres objets freudiens et pour l'objet lacanien qu'est le regard. Il y a donc là une partie qui apparaît comme à élaborer, une partie dont le cadre est fixé déjà dans l'enseignement de Lacan mais qui reste non développée. Ca reste donc pour nous une difficulté, et spécialement pour cette affaire de surmoi qui occupe la Section clinique cette année. Cette difficulté, je la connais bien, puisque, il y a quatre ou cinq ans, j'avais consacré du temps à cette affaire, mais sans boucler les choses. Je ne pense pas d'ailleurs pouvoir le faire davantage aujourd'hui, sinon, tout de même, rassembler les pensées qui peuvent y toucher.

Si je prends le terme de surmoi, il faut évidemment que je répète la mise en garde que j'ai faite lors de la Rencontre, à savoir qu'il est vain de penser que l'on puisse superposer les concepts de Freud et les mathèmes de Lacan. Les mathèmes de Lacan ne sont pas une pure et simple transcription terme à terme des concepts de Freud. Les concepts de Freud se trouvent, entre les mathèmes de Lacan, répartis d'une autre façon. Ils se trouvent éclatés entre ces mathèmes. Par là, des groupements nouveaux sont opérés, et les mathèmes remplacent, dans un certain sens, les concepts de Freud. Ce mouvement est tout à fait sensible dans le décours de l'enseignement de Lacan. Nous assistons à la substitution progressive de ces mathèmes aux concepts de départ de Freud - ce qui n'empêche évidemment pas de réinclure ces concepts de Freud, qui se

mettent à surgir par un aspect ou par un autre dans le cours de cet enseignement, mais sans que jamais on puisse les faire strictement s'équivaloir aux mathèmes.

Rien ne rend plus sensible ce décalage entre les concepts freudiens et les mathèmes lacaniens que cette catégorie du surmoi. Ce n'est d'ailleurs pas par un seul des mathèmes de Lacan que ce surmoi freudien peut être épuisé. Lors de ce séminaire de la Rencontre, je crois que j'ai un peu surpris l'assistance en marquant que je pensais qu'il était utile de repérer le surmoi sur le S_2 de Lacan. Je n'ai évidemment pas l'idée de résumer avec ça le surmoi freudien, et je vais donc d'abord vous montrer comment on peut le répartir sur quatre mathèmes fondamentaux de Lacan.

Premièrement, le surmoi, dans son usage freudien, c'est le nom le plus proche de la division du sujet au sens de Lacan. C'est quand les freudiens et les postfreudiens rencontraient les phénomènes cliniques qui relèvent de ce que Lacan isolera plus tard comme la division du sujet, qu'ils mettaient en cause et en fonction le surmoi. C'est même ce qui explique cette surprenante conjonction signalée par Freud entre le surmoi et le ça. Cette complicité du ça et du surmoi, on a évidemment beaucoup de mal à en rendre compte lorsqu'on s'imagine que le surmoi est une fonction morale et que le ça est le repère des instincts qui conduisent spécialement à l'immoralité. Ca fait un paradoxe que d'imaginer bras dessus bras dessous le juge et le délinquant. Bien que ce paradoxe s'étale de toutes les manières possibles dans notre société, ça fait une difficulté que de s'imaginer cette complicité. Or, elle s'évanouit si on admet que ce que ces instances essayent de cerner dans l'expérience, c'est l'hétéronomie du sujet, et qu'elles qualifient ce qui dans l'économie subjective ne travaille pas pour le bien du sujet mais contre ce bien, de telle façon que le surmoi soit en même temps un contre-moi. C'est même comme ça que son scandale émerge dans l'expérience: en moi et contre moi.

C'est ce qui, entre parenthèses, marque bien la dérive qui est constitutive de l'*egopsychology*, à savoir d'essayer de fonder l'autonomie du moi, ce qui implique - je l'ai déjà souligné - la mise au rancart de la catégorie du surmoi. Dans tout ce qui est l'*egopsychology*, dans tout ce qui est la psychanalyse anglo-saxonne telle que ses bases ont été posées par Kris, Hartmann et Loewenstein, spécialement après la guerre, et qui ont donné à Lacan le départ de sa critique et de son enseignement, - dans toute cette *egopsychology*, qui est une interprétation de l'oeuvre de Freud, on peut dire que le surmoi est au rancart et n'a fait l'objet que d'une petite note de rattrapage de Hartmann et Loewenstein en 1962, qui a été publiée en français dans la *Revue française de psychanalyse*, sous le titre de *Note sur le surmoi.*

Le surmoi intervient proprement dans l'expérience au moment où devient patente la division du sujet. Une des écritures du surmoi freudien, c'est le $ du sujet divisé, ce $ que Lacan a introduit comme une écriture du sujet à propos du fantasme *Un enfant est battu*. Ce fantasme, qui est le paradigme des relations du sujet avec le surmoi, se traduit évidemment par *Un sujet est barré*. C'est là la formule générale du fantasme. C'est ce qu'introduit Lacan avec ce sujet qui n'existe jamais qu'avec la barre. Ce n'est pas qu'il y ait un sujet et qu'ensuite il soit divisé. Ce que Lacan veut dire par là, c'est que le sujet n'a pas d'existence préalable à sa propre division. Le sujet n'apparaît qu'au moment où il disparaît. C'est là une matrice qui permettrait énormément de rhétorique. On pourrait continuer là-dessus en multipliant les paradoxes. Mais le noyau, c'est

que le sujet est la division du sujet. D'ailleurs, les moments où Freud repère la voix du surmoi, sont toujours des moments qui sont d'éclipse du sujet.

Ceci était pour vous justifier rapidement que le surmoi peut s'écrire $. Mais, deuxièmement, le surmoi ne demande qu'à s'écrire aussi bien S_1, puisqu'il s'agit toujours d'un énoncé qui s'impose au sujet, qui lui dicte, *volens nolens*, sa conduite. C'est même ce qui explique la fascination toute spéciale pour le surmoi qu'il y a eue dans le milieu analytique au moment où Freud l'a introduit. En effet, puisqu'il y a dans l'économie subjective un point à partir duquel on peut gouverner le sujet, l'ambition des analyste - et c'est là qu'ils ont trahi ce qui chez eux était le désir d'être le maître - a été alors d'occuper cette place. Une cure comporte évidemment une direction, et ils ont entendu assurer cette direction à partir de la position du surmoi comme S_1, comme signifiant maître. Ils ont entendu agir à partir de ce poste-là.

Ce que j'ai ajouté à ce séminaire de la Rencontre - je n'ai même mis l'accent que sur ce point-là - c'est que, troisièmement, le surmoi a bien des traits que Lacan a repérés avec son signifiant binaire, le signifiant du savoir. Il faut bien voir que chez Freud et les postfreudiens qui ont utilisés la catégorie du surmoi, le surmoi est toujours articulé. Ca le distingue précisément de tout ce qui est de l'ordre de la marque pure, de tout ce qui est de l'ordre du trait d'identification, qui est au contraire un signifiant dépareillé. Le surmoi est toujours le fait de signifiants appareillés et, à proprement parler, d'énoncés. Or, ce qui peut nous conduire à repérer le surmoi comme S_2 dans certaines de ses phases, c'est précisément le point qui le distingue du signifiant unaire, à savoir qu'il ne représente pas le sujet. Le signifiant S_1, tel que Lacan l'utilise dans son petit algèbre, représente le sujet. Il ne le représente jamais que pour un autre signifiant qui, lui, ne représente pas le sujet, et qui, à cet égard, est un signifiant inepte, un signifiant qui n'est pas subjectivé. C'est ce que comporte la reprise par Lacan de la formule saussurienne. Le signifiant ne vaut que pour les autres signifiants, c'est-à-dire que le signifiant n'existe que de manière différentielle ou diacritique. C'est là le fondement, le b-a-ba de l'intuition de Saussure concernant la langue, et dont Lacan a monté le schéma d'une autre façon, en marquant que le signifiant 1 ne vaut que pour un autre, ce qui recoupe sa formule du signifiant qui représente le sujet pour un autre signifiant. Eh bien, je propose que le surmoi, par l'une de ses phases, est toujours l'autre signifiant, un signifiant qui comme tel n'est pas subjectivé ni dialectisé.

C'est d'ailleurs au plus près de ce que Freud en dit. Evidemment, ça le conduit à des élucubrations sur l'héritage génétique du surmoi. Il est tellement sensible à ce que peut comporter d'inerte, de figé, de non dialectisé la parole de l'analysant - pas toute mais ce qu'elle peut comporter de cet ordre - qu'il est conduit, de par ses références théoriques, à imaginer un surmoi génétique. Ca ne fait que nous inviter à y voir l'autre signifiant, le S_2, dont l'inertie vient de ce qu'il ne représente pas le sujet.

Le résultat de repérer le surmoi sur ce signifiant binaire, c'est de rapprocher le surmoi et le refoulement originaire. Ca ne paraît pas habituel que le surmoi et le refoulement originaire puissent être rapprochés, mais je le maintiens. Je persiste et je signe. Je vous renvoie à Freud et à ce qu'en souligne Lacan dans le Séminaire des *Psychoses*, à savoir qu'il n'y a pas, à proprement parler, selon Freud, de refoulement *avant* le déclin du complexe d'OEdipe. C'est même une thèse classique. Vous voyez bien que, même à l'aveugle, on est conduit à

rapprocher le surmoi du refoulement originaire. En effet, le surmoi freudien classique n'émerge qu'au déclin du complexe d'OEdipe, et il y a donc une solidarité du surmoi et du refoulement originaire.

C'est là que se coincent ensemble ce développement sur le surmoi et ce que j'ai par ailleurs apporté à propos de la clinique du début de l'analyse. Avant d'en venir au quatrièmement, à savoir au surmoi comme objet *a*, je voudrais marquer que ce que je dis là sur le surmoi a le plus grand rapport avec la clinique du début de l'analyse.

Cette clinique du début de l'analyse, il m'a semblé qu'elle pouvait se construire assez facilement à partir de l'articulation de Lacan concernant la fin de l'analyse, et que, si la fin de l'analyse touchait au fantasme - au fantasme fondamental, pas à la fantaisie, pas à l'imagination -, ça paraissait impliquer que le début de la cure touche au symptôme. Ca touche au symptôme, et ça y touche d'une façon qui, curieusement, n'est pas une ouverture du symptôme mais plutôt sa fermeture. C'est même ce que formule Freud à propos de Dora: l'entrée en analyse conforte une mise en forme du symptôme. C'est ce que j'ai essayé de préciser. J'ai essayé de préciser cette mise en forme du symptôme à partir de l'entrée en analyse. Ca boucle le circuit de ce message que constitue en lui-même le symptôme freudien.

Si le symptôme paraît repérable par ses effets cliniques, c'est du fait du virage qu'y introduit l'inclusion de l'analyste. Il y a un certain nombre d'effets cliniques repérables qui tiennent à la prise du symptôme dans le dispositif analytique. C'est même ce que Freud a appelé la *Ubertragungsbedeutung*, la signification de transfert. Cette signification de transfert, c'est cette nouvelle signification du symptôme du fait de l'entrée en analyse. Ca se comprend d'ailleurs immédiatement, puisque aller déposer le symptôme en analyse au lieu de vivre avec, c'est-à-dire payer pour ce symptôme autrement que par la souffrance, ça en change tout à fait le fonctionnement et la valeur signifiante. Quel est le nom de cette signification de transfert chez Lacan? Son nom, c'est le sujet supposé savoir. Le sujet supposé savoir, c'est une signification. J'ai déjà souligné ce fait, qui figure en toutes lettres dans la *Proposition de 1967*. Le sujet supposé savoir est un effet de pure signification.

Ca me conduirait même - surtout que cela m'a été confirmé par l'exposé de Rosine Lefort lors de la Rencontre - à parler de la métaphore du transfert. Je m'appuie là sur ce que Rosine Lefort a pu en dire, parce qu'elle a évidemment l'avantage de traiter des enfants où le transfert n'est pas préalable à l'entrée en analyse. C'est ce qui différencie la prise dans le dispositif analytique de l'enfant débile ou psychotique, de l'entrée en analyse de ces beaux adultes qui nous viennent. Ces adultes, ils viennent comme conséquences d'un transfert déjà commencé. D'où le rôle des médias, le rôle de la connaissance vulgaire de la psychanalyse. On peut trouver tout à fait excessif que ce magazine qui s'appelle *L'Ane* - auquel, après avoir contribué à l'inventer et à le faire, je n'ai pas le temps de collaborer - on peut trouver excessif que ce magazine mette en première page la trombine de douze journalistes spécialistes de psychanalyse. Ils ont pourtant tout à fait leur rôle dans la psychanalyse. Evidemment, à lire certaines de leurs déclarations, les bras nous en tombent. Mais, pris globalement, ils ont leur rôle. Je veux dire qu'ils sont d'une compétence très différente. Catherine Clément connaît bien Lacan depuis une quinzaine d'années, et je ne mets pas sur le même plan la connaissance qu'elle en a et d'autres connaissances qui sont par ouïe-dire et un peu plus légères. Mais

disons que collectivement, ils sont à l'occasion ceux qui contribuent à activer le transfert préalable à la psychanalyse.

L'avantage, avec les enfants psychotiques ou débiles, c'est donc qu'ils n'ont pas lu ces journalistes-là. Ca fait que Rosine Lefort pouvait témoigner de l'émergence même du transfert, alors que dans une analyse d'adulte, ça apparaît toujours préalable, à reconstruire. Cette reconstruction est d'ailleurs, à l'occasion, tout à fait féconde. Rosine Lefort pouvait dire que c'est au moment où un signifiant s'est substitué à un autre dans le dit de l'enfant que le transfert a commencé. Il s'agit là d'une substitution signifiante: la substitution de *loup* à *madame*. Autrement dit, Rosine Lefort nous donnait en résumé, en concentré, l'émergence de ce que Lacan appelle le signifiant du transfert. Je dirai que nous avons là un effet métaphorique du transfert, l'effet métaphorique initial de transfert, et qui a comme effet de signification le sujet supposé savoir.

Je suis resté là un peu embarrassé entre sens et signification du transfert. Admettons que le transfert soit de pure signification avec le sujet supposé savoir. Comment alors se joue ce signifié entre signification et sens? C'est une opposition qui me paraît féconde. Que le transfert soit une signification, c'est ce que tout le monde a toujours su. C'est la signification dans laquelle vit l'analysant. Par contre, on pourrait dire que le sens du transfert est ce qui n'émerge qu'à la fin d'une analyse. C'est ce qu'on a baptisé liquidation du transfert. Ce qui différencie ici la signification et le sens du transfert, c'est que, dans une signification, on y palpite, on vit dedans, on s'y émeut, et que finalement on s'y retrouve. Par contre, lorsque le sens émerge, il n'émerge précisément que comme non-sens. C'est ce qui différencie la catégorie de la signification de celle du sens. Le comble du sens, c'est le non-sens. Le comble de la signification, ce n'est pas la non-signification. La signification, on marche dedans, on respire dedans, au sens où saint Augustin parlait du Bon Dieu: on vit, on respire, on marche, on parle dedans. A cet égard, je dirai que dans la métaphore transférentielle, le sujet supposé savoir occupe la place de l'effet de signification, et que la trajectoire de l'analyse consiste dans le remplacement de cet effet de signification par le hors-de-sens de l'objet *a*.

C'est un grand avantage de dire les choses comme ça pour s'y retrouver dans Lacan. En effet, il y a une difficulté à traduire le mot allemand de *Bedeutung*. C'est un mot auquel Frege a donné sa valeur dans son texte intitulé *Sinn und Bedeutung*. En français, *Bedeutung* peut se traduire par *signification* ou par *référence*. On a employé les deux termes et cette ambiguïté est pour nous féconde, dans la mesure où nous pouvons dire alors que le sujet supposé savoir est signification, et qu'à la même place se trouve substitué, dans le cours de l'analyse, ce qui est la référence par excellence de la parole, à savoir l'objet *a*. C'est d'ailleurs ce que Lacan a souligné sur la *Bedeutung*: l'objet *a* est en définitive la référence dans le discours analytique, la seule. La seule référence, c'est la cause du désir. On passe donc de la *Bedeutung* comme signification à la *Bedeutung* comme référence, du sujet supposé savoir comme signification à la *Bedeutung* référentielle de l'objet *a*.

J'ai mis l'accent, au début de ce cours, sur ce que représentait, comme émergence dans l'enseignement de Lacan, le fait de poser que le désir est incompatible avec la parole. Quand on retient seulement que l'inconscient est structuré comme un langage, on a évidemment du mal à s'imaginer que la conséquence que Lacan en tire, c'est que le désir est incompatible avec la parole. J'ai bien marqué le point de franchissement que constitue cet énoncé

dans Lacan, spécialement dans le texte qui s'appelle "La direction de la cure". Ce que Lacan, ensuite, a formalisé comme objet *a*, c'est l'incompatibilité du désir avec la parole. C'est pour cela que, contrairement à ses trois autres mathèmes, il a donné à celui-ci une figure tout à fait différente, qui n'est pas une variation de S. Ca complète évidemment que le désir est une métonymie, parce que se contenter de dire que le désir est une métonymie, ça n'implique pas que le désir est incompatible avec la parole. Il faut là, pour formaliser l'incompatibilité comme objet *a*, quelque chose que je n'appellerai pas un passage à la limite mais un changement de repérage, de dimension.

Le savoir comme S_2, je dirai qu'il est en jeu au début de l'expérience analytique. L'avantage de repérer le surmoi sur S_2, c'est qu'on se rend compte en quel sens le sujet supposé savoir constitue une transformation du savoir inerte des signifiants. Ce qui change avec l'entrée en analyse, c'est justement que quelqu'un soit substitué à personne. Le savoir comme surmoi, c'est le savoir de personne. Ce qui s'introduit avec le sujet supposé savoir, c'est que ça devient le savoir de quelqu'un. Pour cela, il suffit de l'appel du transfert, appel qui ne vient pas forcément de quelqu'un, qui peut venir de quelque chose, qui vient de ce que Lacan appelle *le signifiant quelconque*. Cette émergence transférentielle de départ, c'est ce qui est n'importe quoi, mais elle a pour conséquence de faire supposer un sujet au savoir, d'introduire le sujet dans le savoir désubjectivé que Freud appelle le surmoi. La transformation du début de l'analyse, c'est de passer de S_2 au sujet supposé savoir:

$$\mathbf{S_2 \rightarrow S\ S\ S}$$

Le savoir de personne, pour ce qui est du surmoi, ce n'est pas le savoir du père ou de la mère. C'est le savoir des grands-parents et des grands-parents des grands-parents, de toute la lignée. A travers ce surmoi, c'est aussi le père qui sonne. Je vais d'ailleurs y venir au père qui sonne, puisque c'est ce que l'on peut trouver de plus proche, selon Lacan lui-même, pour se représenter le surmoi: le son du père.

Ce changement dans le début de l'analyse, je vais vous l'incarner. Puisque nous voulons faire de la clinique, c'est-à-dire aussi bien de la phénoménologie clinique, j'espère vous rendre sensible qu'il n'y a pas là d'opposition entre les mathèmes et la clinique. Cette transformation dans le début de cure, elle se traduit comment? Par ce qui est palpable d'un changement de l'énonciation. Le changement de l'énonciation tient à la transformation du savoir en sujet supposé savoir, à la réintroduction de la supposition du sujet dans le savoir. Ce que je crois pouvoir souligner dans ce que l'on appelle la période de début de l'analyse, c'est le décrochage où l'énonciation apparaît comme telle. Par exemple, un sujet, qui jusqu'alors s'est tenu absorbé et éclipsé dans l'énoncé surmoïque, qui jusqu'alors s'est confondu avec cet énoncé toute son existence, à un moment se trouve capable de dire: *Je dis qu'il faut toujours finir ce qu'on a commencé*. *Je dis qu'il faut toujours être propre et net. Je dis que quand on veut, on peut.* Lui-même dit que - *Je dis que*. Il le dit lui-même. C'est ça ce qu'il apporte. Il rallonge d'un *je dis que* ce qui fait visiblement le fond de l'enseignement qu'il a à transmettre à ses enfants. Il a tarabusté toute leur existence avec ses injonctions. Il s'est aussi tarabusté lui-même, bien sûr, et il

avait été également - c'est sensible - tarabusté par son père. Qu'est-ce qui se produit-là et qui est transférentiel? C'est seulement ce *je dis que*, par quoi il se sépare de ce savoir. C'est là que, de façon massive, l'énonciation apparaît. Ce savoir impersonnel - *Il faut toujours finir ce qu'on a commencé, il faut être propre et net, etc* - se trouve brusquement réinclus comme la parole d'un sujet - ce qui est aussi bien une erreur, puisque cette parole n'est pas la sienne.

Ceci nous montre de quoi il s'agit exactement quand Lacan, au début de *L'Etourdit*, écrit ceci, qui est resté plutôt opaque pour les lecteurs: *"Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend."* Lacan parle là de ce qui est proprement le surmoi freudien, de cette voix de nulle part qu'est le surmoi freudien. Qu'est-ce que c'est d'autre, le surmoi? - sinon que, dans ce qui s'entend, oublier qu'on dise, pour ne plus entendre que ce qui se dit. C'est ça qui fait l'impératif surmoïque. Ce qui est constitutif de l'impératif surmoïque, c'est que qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend. C'est pour cela que c'est la voix qui est au premier plan dans le surmoi.

Je peux, après tout, essayer de transcrire ça. Le *qu'on dise*, transcrivons-le avec un E, le E de l'énonciation. Le *ce qui se dit*, transcrivons-le avec le petit *e* de l'énoncé. Ensuite, nous avons *ce qui s'entend*, l'entendre, que nous transcrivons avec un epsilon:

$$\frac{\mathbf{E}}{\mathbf{e}} \quad \mathbf{\Sigma}$$

Eh bien, c'est à ça que touche le début de cure. Ca touche à ça, parce que, d'une façon ou d'une autre, en un point ou en un autre, ça fait apparaître qu'on dise, ça met en valeur le *qu'on dise*, ne serait-ce que parce que l'expérience analytique est l'invitation à venir dire. Le *qu'on dise* reste évidemment oublié dans tous nos usages quotidiens de la parole, et l'entrée même dans l'expérience analytique a pour effet de cerner la fonction de dire comme telle. C'est l'entrée dans l'expérience analytique qui fait émerger le parlêtre, celui qui ne parle pas pour dire quelque chose, qui ne parle pas pour ce qui se dit, celui qui parle pour parler.

Il faut encore, là, différencier deux choses. Ce qu'il s'agit d'obtenir dans l'analyse, c'est que le sujet s'entende parler, ce qui est tout à fait différent de s'écouter parler. Le *s'écouter parler*, c'est le charme et les vertus du hâbleur. Ce qui est drôle, c'est que quand nous voulons dévaloriser dans notre langue le fait de parler, nous employons le *hablar* qui en espagnol signifie parler. Ca tient à un courant d'hostilité de la langue française à l'égard de la langue espagnole, à l'égard des Espagnols. C'est présent dès la constitution des langues nationales, à la fin du XVIIIe siècle. Il y a cette typologie des nations, et il y a là, inscrit dans notre langue, un courant d'hostilité vis-à-vis de la langue espagnole.

Le *s'entendre parler* n'est donc pas le *s'écouter parler*. Il y a un auto-érotisme du *s'écouter parler* et c'est de ça dont il s'agit de se séparer pour s'entendre parler. On appelle souvent ce décrochage de l'énonciation la prise de conscience. On s'imagine que c'est de l'ordre de la prise de conscience, mais ça n'a rien à faire avec ça, c'est une distanciation par rapport à l'énoncé. C'est le moment où le *qu'on dise* se met à apparaître.

Evidemment, dans cette phrase, on ne peut pas remplacer le *qu'on dise* par *qu'il dise* ou *que je dise*. Ca ne va pas de mettre le *je*. Pourquoi Lacan met-il le *on* ici? C'est que quand l'énonciation particulière du sujet émerge, elle émerge - et c'est ça qui est horrible - sous la forme de l'impersonnel. Quand le sujet dit précisément *je dis que*, ce qui se dit alors, c'est ce que dit tout le monde, c'est la voix de *on* qui émerge. Il ne faut pas s'imaginer - ça serait trop beau - qu'au moment où l'énonciation va émerger, on va entendre la musique absolument délicate d'une âme individielle et charmante. Pas du tout! On entend, au contraire, le *il faut toujours être propre et net*, *etc*. Au moment où ça émerge, ça émerge sous cette forme-là, et c'est ce qui justifie le *qu'on dise*, et non pas le *que je dise*. Ce serait trop beau que, sous prétexte que la vérité est toujours particulière dans la psychanalyse, on saisisse là l'exquise individualité. On ne saisit rien de tel. C'est, au contraire, ce que dans *Télévision* Lacan appelait le *"cher on"*, un *cher on* qui se présente avec cette apparence de nullibiquité, c'est-à-dire d'être de nulle part.

C'est, aussi bien, ce que l'on rencontre dans le proverbe. On sait bien que le surmoi comme sagesse des nations, comme sédimentation des sagesses, s'est fait de l'oubli du *qu'on dise*. C'est cela qui définit au mieux le surmoi. A cet égard, il a potentiellement une fonction d'universel. C'est ce qui se recouvre très bien avec l'idée qu'ont eue les analystes, à savoir qu'il n'y aurait pas de surmoi chez les femmes. Il n'y aurait pas chez elles de surmoi parce qu'elles auraient une difficulté avec l'universel. Mais ce que je fais valoir ici, c'est le paradoxe que quand le sujet émerge, il émerge à la fois comme particulier et comme impersonnel. C'est très saisissant dans l'expérience.

De quoi s'agit-il avec ce *dans ce qui s'entend* ? C'est de ce dont il s'agit avec la fonction de la voix concernant le surmoi, et qu'on a le plus souvent prise comme la voix de la conscience. Ca nous permet d'en arriver au quatrième statut du surmoi, le surmoi comme voix. Pour que ce qui s'entend émerge comme tel, la première condition est que ce qui est dit, l'énoncé, se trouve annulé. La voix émerge comme telle quand ce qu'elle véhicule de contenu signifié se trouve allégé. Par exemple: *Chez moi*, *j'entends des voix.* Là, le *j'entends des voix* veut dire que je ne comprends pas ce qu'elles disent. C'est bien pour ça que si je les comprenais, je pourrais les écouter. Ca me renseignerait sur ce qui se trame d'absolument épique dans cet appartement. Mais ce sont justement des voix parce que je n'ai pas connaissance de ce qui se dit. Il faut qu'il y ait un vidage de l'énoncé pour que restent les deux termes, l'epsilon de l'entendre et le E de l'énonciation.

Je vous ferai remarquer qu'à l'origine du premier vecteur du Graphe, Lacan écrivait *signifiant*, et que, au point d'arrivée, il écrivait *voix.* C'est là déjà, chez Lacan, une position de la voix qui est très précise:

Schéma 1

Autre du code

s **________________________________A_ _______________ voix (S(A)**

***s*(A)**

Si ici on place l'Autre, le fameux Autre du code, nous avons, en voie de retour, ce que Lacan écrit *signifié de l'Autre* ou *signifié à l'Autre* - ce qui nous marque la voix comme le résidu d'une opération de soustraction. Partant de l'Autre, à qui on s'adresse, et d'où foncièrement, dans l'expérience analytique, provient le message, il y a deux vecteurs qui sont efférents. Il y en a un qui conduit au signifié de l'Autre, et il y en a un autre qui conduit à la voix:

A { ---------------------- > ***s*(A)**

---------------------- > **voix (- *s*)**
S(~~A~~)

La voix est le résultat d'une soustraction. Dans la fonction de la voix, il y a toujours présent ce que j'ai écrit (- *s*). Il faut toujours qu'il y ait (- s) quelque part pour que la fonction de la voix émerge comme telle. Il faut qu'on ne comprenne pas. On peut alors proposer la tentative d'une écriture pour la voix. Si le signifié est soustrait, qu'est-ce qui reste dans la chaîne signifiante? Il reste le signifiant, S, mais cette fois-ci en tant que séparé, en tant que déchet de la chaîne signifiante. On pourrait donc écrire, symétriquement à *s*(A), le signifiant comme objet *a:* S(*a*). Ca me paraît être le bon point de départ pour aborder la question:

***s*(A)** **S(*a*)**

Si on admet l'écriture que j'ai employée avant, celle de l'énoncé sur l'énonciation avec l'epsilon de ce qui s'entend,

$$\frac{\mathbf{E}}{\mathbf{e}} \quad \boldsymbol{\Sigma}$$

la question est alors de savoir ce qui reste une fois qu'on a mis de côté l'énoncé ou le signifié de l'Autre. Qu'est-ce qui reste quand on soustrait le *ce qui se dit*, le *ce qui se dit* qu'on comprend?

La première façon d'aborder le S(*a*), c'est le son, c'est la fonction du son. Ca demande une étude phonique et phonologique de la voix, qui a tout à fait sa place dans cette affaire. Mais il ne faut pas oublier que cette fonction phonique, que cette fonction epsilon de l'entendre, n'a de valeur que parce qu'elle renvoie au E de l'énonciation, et que potentiellement, la voix dont il s'agit, c'est la pure énonciation. Je veux dire qu'il me semble qu'on s'égare quand on s'imagine que la voix, la voix comme objet *a*, la voix qui a toute sa valeur dans des fantasmes fondamentaux, est phonique. Elle l'est sans doute, mais seulement en tant qu'elle renvoie à la pure énonciation. La voix, dirai-je,

c'est la pure émergence du *qu'on dise*.

Ce qui répond toujours au *qu'on dise*, c'est le *se faire entendre*. Se faire entendre, c'est une pulsion. C'est d'ailleurs sur cette pulsion que spéculent les rencontres et les congrès. Ce n'est évidemment possible que par l'articulation avec une autre pulsion fondamentale, à savoir la pulsion anale des auditeurs, qui est la pulsion de se faire chier. C'est cette pulsion-là qui assure en général la consistance et la durée des assistances. Le *se faire entendre*, qui répond au *qu'on dise*, introduit toujours nécessairement la considération du son, et je proposerai donc qu'on écrive la voix comme objet *a*phonique - ce qui permet de jouer sur la valeur privative du suffixe *a* en tête de mot et sur le fait que l'on écrive là un objet *a* comme phonique.

En fait, il faut voir que l'annulation va plus loin que l'annulation de l'énoncé, à savoir qu'elle peut toucher aussi bien à l'*entendre*. Peut-être la voix n'est-elle jamais si puissante que quand cette double annulation est faite. C'est cela, aussi bien, la valeur du silence de l'analyste. En ce sens, le silence de l'analyste, c'est une voix. Cette double annulation de E et de epsilon suppose que, pour se faire entendre, il faut que l'Autre se taise. Ce qui répond au *se faire entendre*, c'est l'Autre comme message inversé. Quand vous donnez de la voix, c'est toujours un duo: la voix de l'Autre répond et vous accompagne comme silence. Quand on met en scène le chant à l'opéra, ce qui est troublant et beau, c'est que cette voix de l'Autre vous est présentée de façon substantielle, concrète. Mais ce qu'on ne doit pas quand même pas oublier - et c'est ce qui est tellement sensible dans les belles salles - c'est la voix du public, précisément assourdissante par son silence.

J'essaye là de vous faire avaler - il faut bien dire les choses comme elles sont - cette idée que le comble de la voix pourrait être le silence, que la voix, au moins essentiellement, n'est pas liée à la substance phonique. Elle y est liée, bien sûr, par cette annulation, et elle peut s'incarner dans une voix phonique, mais son essence est *a*phonique. Ce sont là des réflexions que tous les orateurs se font. Il est évident que c'est quand même un duo, un duo auquel mettent fin les interruptions qui viennent troubler la voix. C'est d'ailleurs pour ça que je n'aime pas les questions. Vous devez vous en être aperçu. Je n'aime pas les questions parce que ça consiste justement à réintroduire *s*(A). Je préfère toujours - mais il ne faut peut-être pas que je m'encourage dans cette voie-là - vous laisser avec la voix et ne pas faire retour à *s*(A).

Cette voix est évidemment quand même le complément du silence. Le silence, dans l'expérience analytique, il faut quand même le soutenir en disant quelque chose de temps en temps, sinon ça paraîtrait être de l'endormissement. C'est un silence qui consiste évidemment à faire l'âne pour avoir du son, et c'est là que la position de la voix est dans l'analyse tout à fait massive. C'est aussi pour ça que ça ne convient pas à tous les sujets. Je veux dire qu'il y a des sujets à qui on ne peut pas soustraire l'objet regard. J'essaye de comprendre pourquoi Lacan a parfois mené des analyses entières, de plus de dix ans, sans allonger une personne, une personne qui ne donnait aucune raison de penser qu'elle était psychotique. De toute façon, le processus analytique était, semble-t-il, tout à fait constitué. Ca montre que la prévalence donnée dans l'expérience à l'objet voix est quelque chose à manier avec précaution.

Il y a aussi le quatrième objet: l'analyse merdique. En un sens, on peut dire que c'est le plus commun de ce qui fait le fond de l'expérience analytique, et il est sensible que c'est spécialement pratiqué avec les enfants. On en a eu le

compte-rendu lors de la Rencontre, compte-rendu qui faisait bien voir la prévalence donnée à cet objet dans la conduite de la cure.

Evidemment, cette voix, elle est très délicate, puisque, si on perd le support de la substance phonique, qu'est-ce qui va différencier l'objet voix de l'objet regard? Il faut voir que ce que Lacan appelle le regard - il en donne un développement dans le *Séminaire XI* - n'est pas essentiellement de l'ordre visuel. Le regard, tel qu'il en montre la fonction, peut être aussi bien un bruit, c'est-à-dire relever d'un autre sensorium, d'un autre sens que le sens de la vision. Vous savez à quoi il emprunte cet exemple du bruit concernant le regard. Il l'emprunte, dans *L'Etre et le néant*, à la description par Sartre du voyeur abîmé dans le spectacle qu'il contemple d'une façon subreptice. La thèse de Lacan, c'est que ce n'est pas le voyeur qui a le regard. Le voyeur est regardé par le spectacle auquel il est attaché. C'est ça l'analyse du voyeurisme par Lacan: le regard est dehors. Le voyeur, lui, est happé par ce point extérieur, il est fixé par ce point et, au moment où il entend un bruit - c'est cela que Sartre essaye de décrire -, il s'aperçoit qu'il est regardé. Il s'aperçoit qu'il est regardé au moment où le bruit se fait entendre. Chaque fois qu'il est question de l'objet regard, il est question de coupure, il est question de surprise et de fixation. L'objet regard fonctionne, si je puis dire, entre l'instant et l'insistant. Dans le regard, il y a une suspension du temps. C'est de l'ordre d'un *il ne savait pas depuis combien de temps il regardait ça*. Même si apparemment ça dure, il y a une soustraction par rapport à la durée. Je veux dire que la durée, c'est nous qui pouvons la mesurer, mais que, quand il y a regard, on est toujours dans l'instant. C'est ça qui s'appelle être cloué par un regard.

En ce qui concerne la voix, nous avons en revanche une autre temporalité. S'agissant de la voix, il y a nécessairement captation qui dure. Il y a enveloppement, il y a modulation. Ca peut, à la limite, être la respiration même, la respiration du coureur de fond. En général, on n'est pas autant essoufflé dans l'expérience analytique, où on n'a que quelques pas à faire dans un sens ou dans l'autre. Il y a, bien sûr, des gens qui peuvent arriver essoufflés, mais c'est autre chose, à savoir d'être à l'heure ou pas trop en retard.

Puisque nous situons les questions entre la voix comme son et cet être que j'ose à peine baptiser la voix sans son, nous pouvons quand même aller nous appuyer sur la référence que Lacan a proposée, et qui est l'étude de Theodor Reik sur le shofar du rituel juif. C'est un recueil que j'ai ici en anglais et qui s'intitule *Etude psychanalytique sur le rituel*, avec une préface de Sigmund Freud. C'est de l'ordre de ces belles études des débuts de la psychanalyse, où l'on voit les psychanalystes parcourir des bibliothèques entières. C'est vraiment une époque disparue. Je ne dis pas ça pour les psychanalystes français, qui lisent sans doute davantage que leurs collègues américains. Mais je pense à tel Américain que nous avions, Eric Laurent et moi, rencontré à New York. Cette personne, d'ailleurs très sympathique, nous expliquait qu'entre sa vie de famille, sa pratique et le fait qu'il écrivait lui-même, il n'avait le temps de rien lire du tout. Ca tranche évidemment avec ces érudits et ces rats de bibliothèque qu'étaient les Ernst Jones ou les Theodor Reik. Nous avons donc là une de ces études où se déploie une érudition, qui est un peu de semblant, au sens où Reik a tourné un peu vite les pages des livres pour trouver les pages qui l'intéressent, mais qui présente cependant ce côté amateur de savoir qui est quelque chose que souvent les psychanalystes ont perdu.

Dans cette étude, le cher Theodor Reik se vante de pouvoir, à partir de quelques difficultés du texte de la Bible, à partir de quelques lapsus, rendre compte de la présence singulière, dans le rituel juif, de cet instrument à vent qui est une énorme corne de bélier, et dans lequel on se trouve souffler pour produire un son qui est une sorte de beuglement. Il y a certainement une modulation, mais il ne s'agit pas là - et c'est d'ailleurs paradoxal - d'un instrument de musique à proprement parler.

Voilà comment Reik reconstitue les choses pour justifier l'usage répété de cet instrument à des moments cruciaux du rituel juif. Il rappelle d'abord que le bélier a dans l'histoire d'Israël toute sa valeur, ne serait-ce que dans l'épisode - qui est un index pour nous s'agissant du surmoi - du sacrifice d'Isaac. J'ai déjà eu l'occasion de rappeler que la première leçon du Séminaire des *Noms-du-Père* - Séminaire qui fut interrompu - portait sur le sacrifice d'Isaac. Nous avons là un Dieu qui n'est pas le Dieu qui calcule comme celui de Leibniz. Le Dieu qui figure dans le sacrifice d'Isaac, c'est le Dieu qui réclame du sang. Ce n'est pas du tout du même ordre. Ce n'est précisément pas de l'ordre du Nom-du-Père, de ce Nom-du-Père classique, bienfaisant et qui manque au psychotique. Le père dont il s'agit est bien plutôt un père obscène et féroce.

Vous savez qu'Abraham, obéissant à Dieu, lie son fils Isaac, c'est-à-dire ce qu'il a de plus précieux, pour l'offrir en sacrifice. Il y a même des versions talmudiques où on précise qu'Isaac dit lui-même à son père, afin d'être égorgé proprement, afin que ça ne soit pas raté, de le lier encore un peu mieux. Il faut vraiment que la victime soit exactement cadrée d'une façon spéciale pour qu'il y ait une chance de faire jouir Dieu, et Isaac y met du sien. Ensuite, au moment où va s'accomplir l'acte d'égorgement, vous savez que c'est un bélier qui se trouve venir là et être l'objet du sacrifice. On prétend, dans les exégèses, que ça traduit justement une métaphore divine: le remplacement du Dieu des sacrifices par le Dieu spécialement sublime qu'on va voir agir par la suite. Il faut quand même dire que le Dieu d'Israël s'est spécialement distingué, au cours de son histoire, par le fait de ne pas trouver toujours de bélier sous la main pour remplacer la victime en ce qui concerne le sacrifice de son peuple élu. Je veux dire que comme exemple de départ, c'est assez suspect. En tout cas, la thèse de Reik, c'est que le rôle de la corne de bélier s'explique bien, puisque ça renvoie au sacrifice d'Isaac et à cette merveille d'être passé d'un Dieu féroce à un Dieu bienveillant et convenable avec son peuple. C'est là la première donnée: nous avons la corne de bélier parce que le bélier évoque le souvenir du Dieu ancien.

Ensuite, Reik s'appuie sur un passage de l'Exode, un passage qu'il sollicite vraiment beaucoup. Je vais vous le lire. C'est au moment où Moïse va être appelé sur le mont Sinaï, et c'est aussi bien l'exemple que Lacan prend ensuite, s'agissant du surmoi, à la fin de sa "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache". Voilà ce passage de l'Exode: *"Au troisième jour, dès le matin, il y eut des tonnerres, des éclairs, une lourde nuée sur la montagne, et un son de cor très fort* [c'est ainsi que c'est traduit]. *Alors Moïse fit sortir le peuple du camp à la rencontre de l'Elohim. Ils se tinrent debouts au bas de la montagne. Or, le mont Sinaï était tout fumant, parce que sur lui était descendu Yahvé dans le feu, et que sa fumée montait comme la fumée d'une fournaise. Toute la montagne tremblait fort. Le son du cor allait en se renforçant de plus en plus, Moïse parlait, et l'Elohim lui répondait par une voix."*

C'est cette dernière phrase que souligne Reik: *"Le son du cor allait en se*

renforçant de plus en plus, Moïse parlait, et l'Elohim lui répondait par une voix." Il a l'air de considérer que, par rapport à tout le reste qui est selon lui cohérent, cette phrase-là fait tache. C'est vraiment très amusant de voir qu'il traite ce texte - qui est un tissu de fantasmagories diverses - comme cohérent, pour faire valoir ce paradoxe précis de la voix. L'Elohim répond par une voix, mais qu'elle est cette voix? se demande Reik. Eh bien, cette voix de Dieu ne peut être en définitive que la voix du son du cor même. Autrement dit, depuis toujours, dans la Bible, le son du shofar, c'est la voix de Dieu. Ca fait l'objet du deuxième chapitre de Reik, où il y a d'ailleurs des illustrations du shofar qu'il a prises dans l'Encyclopédie juive: le shofar de la grande synagogue à Londres, un autre shofar plus ancien.

Theodor Reik fait donc cette considération. Il dit que c'est la voix de Dieu, et que si on la rappelle avec cette fréquence, c'est parce que c'est au fond la voix du Dieu ancien des Juifs. Et donc, puisque nous connaissons, depuis *Totem et tabou*, la conjoncture, la configuration de cette affaire, si les Juifs - c'est un raisonnement très simple - mettent un bélier dans le sacrifice d'Abraham, c'est que ce qu'ils écoutent dans leur rituel avec le shofar, c'est la voix du père en tant que mise à mort. Ce qui est au coeur du rituel juif, c'est la commémoration du sacrifice du père. C'est ce que dit Reik. Il brode absolument sur cette donnée: *"Nous comprenons maintenant pourquoi le prêtre souffle dans le shofar. Ca implique qu'il s'identifie avec Dieu, et c'est ça qu'il proclame en imitant la voix divine, tout comme les fils de la horde primitive, qui avaient tué le père, avaient pris graduellement la nature du père et ses formes d'expression."* Cette identification implique à la fois qu'on refait l'acte et qu'on assure que plus jamais on ne le refera. Disons que toutes les ambivalences sont possibles à partir de cette donnée. On réclame le pardon, on s'assure du pardon de Dieu pour le crime qu'on a commis à son endroit: *"La mémoire du péché est ravivée par le fait de sonner du shofar. La voix de Dieu elle-même rappelle le crime qui a été une fois commis contre lui. Le cérémonial, comme les symptômes de la névrose obsessionnelle, est une protection contre la tentation perçue endopsychiquement, et l'origine de ce shofar explique aussi pourquoi il est devenu la promesse d'expiation de la vieille faute."*

Voilà le contexte dans lequel Reik introduit son analyse d'une voix, d'une voix qui effectivement est pure, est donnée là comme une pure modulation phonique. A cet égard, rien n'est plus sensible, dans cet exercice, dans cette version dramatique du père mort, que l'annulation du *ce qui se dit*. On n'a plus rien, on n'a plus que le *ce qui s'entend*.

Nous sommes habitués à l'idée que le signifiant implique la mort, que le signifiant comme tel est mortifère. C'est même ce qui fonctionne comme opérateur dans le Nom-du-Père. Mais enfin, dans le Nom-du-Père, dans ce concept tel qu'il est utilisé communément, ce qui fait défaut, c'est précisément la notion du meurtre du père. Le Nom-du-Père évacue la notion du meurtre du père. Le Nom-du-Père comme opérateur est dans l'Autre, et laisse ainsi de côté ce qui est de l'ordre du meurtre obscène et féroce du père. C'est cette dimension-là qui se rappelle dans le surmoi, où la notion même du signifiant comme voix est au contraire au premier plan. Le Nom-du-Père, c'est le signifiant comme signifiant et c'est tout à fait distinct de la fonction du signifiant comme objet *a*. C'est là tout l'écart qu'il y a entre la logique du Nom-du-Père et cette histoire, cette histoire absolument dégoûtante, il faut bien le

dire, que raconte Theodor Reik.

Pourquoi Lacan se réfère-t-il à cette analyse de Reik? C'est, avant tout, parce que ce rituel met en fonction la voix comme objet. Il la met en valeur parce que la voix y apparaît comme séparée. C'est là une donnée qui est tout à fait essentielle et caractéristique de l'objet tel que Lacan l'évoque à la page 772 des *Ecrits*, dans cet article qui est pour notre affaire tout à fait important, et qui s'intitule "Kant avec Sade". Au milieu de la page 772, Lacan évoque l'objet dont il s'agit dans la loi morale. Il évoque cet objet de la loi morale kantienne, présent dans l'expérience sadienne comme l'agent du tourment, comme le tortionnaire. Même si dans l'expérience sadienne nous pouvons trouver incarné l'objet dont il s'agit dans l'expérience morale, cet objet garde tout de même *"l'opacité du transcendant. Car cet objet est étrangement séparé du sujet. Observons que le héraut de la maxime n'a pas besoin d'être ici plus que ce point d'émission. Il peut être une voix à la radio [...]. Tels phénomènes de la voix, nommément ceux de la psychose, ont bien cet aspect de l'objet. Et la psychanalyse n'était pas loin en son aurore d'y référer la voix de la conscience."*

On s'aperçoit que ce qui est constitutif du statut d'objet, c'est la séparation, c'est le statut de déchet potentiel de la voix par rapport à ce qui serait, au contraire, son hallucination philosophique, c'est-à-dire la voix comme étant ce qui serait le plus proche du sujet. Il suffit de l'expérience de la psychose pour voir que c'est essentiellement dans la voix que réside la division du sujet. C'est dans la voix que l'émergence de ce qui le divise comme sujet est la plus sensible. C'est ce que Lacan dit en toutes lettres page 770 des *Ecrits: "la bipolarité dont s'instaure la Loi morale* [la réciprocité dont elle s'instaure] *n'est rien d'autre que cette refente du sujet qui s'opère de toute intervention du signifiant: nommément du sujet de l'énonciation au sujet de l'énoncé."* Je dirai que ce passage est ce qui justifie de situer la voix, le surmoi comme voix, à partir du clivage de l'énoncé et de l'énonciation.

Je laisse de côté ce qui me permettrait pourtant de retrouver la veine principale de mon cours de cette année, à savoir la place d'où vient cette voix comme objet, cette place que Lacan appelle la jouissance. Si vous voulez avoir la référence que nous pouvons prendre comme repère, je vous renvoie à la page 819 des *Ecrits*, que je crois d'ailleurs vous avoir soulignée cette année et certaines années précédentes.

XII

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 3 MARS 1982

Je vais poursuivre aujourd'hui sur la voix dans ses rapports avec la jouissance. C'est un chemin de traverse pour examiner les fondements de la théorie de la jouissance chez Lacan, dont j'avais annoncé que c'était l'objet du second semestre.

Nous avons pour cela une table d'orientation qui nous est donnée par quatre termes qui se laissent prélever sur le Graphe de Lacan, et qui sont les indications données par lui au départ et à l'arrivée des deux vecteurs qui parcourent ce Graphe de gauche à droite et qui lui donnent son étagement: jouissance, castration, signifiant, voix. Ce que nous allons parcourir aujourd'hui, c'est le *nexus* qui lie ces quatre termes dans l'enseignement de Lacan, et nous verrons ensuite comment cette table d'orientation se modifie.

La voix qui figure dans ce Graphe, je vous l'ai rappelée comme l'indication d'un au-delà de l'Autre. Elle peut être située comme ce qui manque dans ce que j'appellerai la bipartition saussuro-stoïcienne, la bipartition du signifiant et du signifié. Cette bipartition figure dans ce qui est en deçà de l'Autre dans le Graphe, avec l'indication de la chaîne signifiante et de sa voie de retour sur le signifié de l'Autre. Les deux termes, dégagés par Saussure sur le modèle d'une découverte bien plus ancienne, figurent tous les deux en deçà de l'Autre. Mais avec la voix, nous avons affaire à un au-delà de l'Autre, un au-delà qui fait défaut dans cette bipartition. Ce qui fait défaut, en définitive, nous le savons. C'est précisément la fonction de l'objet. Quand nous essayons de restituer la fonction de la voix à la bipartition du signifiant et du signifié, c'est précisément au titre de l'objet. Ce qu'il s'agit de traiter, c'est la place que nous donnons à la voix en tant qu'objet.

L'obstacle principal pour saisir la place de la voix dans l'expérience analytique, c'est que nous sommes obnubilés par le son, par la fonction phonique. Cette fonction phonique, nous ne pouvons pas purement et simplement l'annuler, la gommer. Néanmoins, cette fonction phonique opacifie ce dont il s'agit. Comment, dans la bipartition saussurienne du signifiant et du signifié, se justifie que la fonction de la voix ne soit pas située? C'est que cette bipartition n'implique pas du tout qu'il s'agit du signifiant phonique. C'est au contraire une bipartition beaucoup plus générale et qui n'implique de liaison avec aucun sensorium, avec aucun des sens. Elle est supposée valoir aussi bien pour ce qui du signifiant peut s'entendre que pour ce qui du signifiant se lit. Dès lors, du point de vue saussuro-stoïcien, la voix est indifférente, puisqu'elle ne concerne que ce qui du signifiant s'entend et non ce qui du signifiant se lit. Or, il me semble que la voix dont il s'agit dans l'enseignement de Lacan, est une voix qui est aussi bien présente dans ce qui s'entend que dans ce qui se lit. C'est une voix qui n'est pas essentiellement liée à la substance sonore, mais qui est faite au contraire d'un vidage de la substance sonore. De la même façon,

l'objet anal n'est pas un objet de merde. Il est fait, au contraire, du vidage de cette substance. Le vidage de la substance, avec l'élément de séparation que comporte tout objet *a*, peut passer pour un des traits constants de cet objet *a*.

Il me semble que c'est exactement là l'élaboration que Lacan donne de la voix dans son texte des *Ecrits* qui concerne la psychose. Il n'y a rien qui démontre mieux qu'il ne s'agit pas de la voix en tant qu'auditive. Il y a une fonction de la voix - et c'est de celle-là qu'il s'agit exclusivement - qui est liée essentiellement à la chaîne signifiante comme telle, indépendamment de l'accès qu'on y a par tel ou tel sens. Lacan met là en jeu une saine conception de l'hallucination verbale. Les recherches des psychiatres ont pris comme préjugé de départ que ces voix devaient être conçues dans l'élément du son, d'où l'accent porté sur le fait que l'on verrait s'ébaucher des articulations chez le sujet psychotique qui rapporte qu'il entend des voix. Ce qui fonctionne là comme préjugé, c'est de considérer que ce dont il s'agit est bien entendu l'élément de l'audition. C'est dans une direction exactement contraire que s'engage Lacan, c'est-à-dire dans ce qu'il appelle *"un examen non prévenu de l'hallucination verbale"*. Il s'agit d'un examen sans préjugé - sans préjuger de quoi? Qu'il s'agisse du son et de l'audition. *"L'hallucination verbale,* dit-il, *n'est réductible ni à un sensorium particulier, ni surtout à un percipiens en tant qu'il lui donnerait son unité. C'est une erreur de la tenir pour auditive de sa nature."* Ca me paraît être une indication tout à fait essentielle. Il ne s'agit ni de la fonction de l'audition ni du sujet psychologique unitaire. Les fonctions organiques sont déconnectées de ce qui concerne la voix proprement dite. De la même façon, le regard comme objet *a* ne peut se poser qu'en se distinguant de cette fonction, après tout essentielle de l'organisme, qui est la vision. C'est patent dans la psychose: la voix se distingue de la pure et simple audition. Ce n'est pas parce que le sujet pense à l'occasion que ces voix pourraient être enregistrées, que ça doit nous suggestionner. C'est donc un premier élément pour saisir ce qui dirige Lacan dans son enquête. Il n'y a rien de mieux que les voix dans la psychose pour montrer que ce n'est pas la substance phonique qui dirige son attention.

Que dit-il d'autre qui me paraît probant dans ce sens? Il dit ceci: *"Le sensorium étant indifférent dans la production d'une chaîne signifiante, celle-ci s'impose par elle-même au sujet dans sa dimension de voix."* C'est extrêmement précis. Il considère que par rapport à la chaîne signifiante comme telle, à son déroulement, à son articulation, le sensorium est indifférent. C'est bien ça qui fonde la bipartition saussurienne: il est indifférent, pour opérer cette bipartition, qu'on lise une phrase ou qu'on la prononce. On peut faire fonctionner l'algorithme saussurien dans les deux cas. Donc, la phrase de Lacan selon laquelle le sensorium est indifférent à la production de la chaîne signifiante, est tout à fait conforme au b-a-ba de la position linguistique.

Ce qui, au contraire, est surprenant dans l'introduction du concept de voix, c'est que *"la chaîne signifiante s'impose par elle-même au sujet dans sa dimension de voix"*. C'est là ce qui justifie cette connexion du signifiant et de la voix. Au sens de Lacan, dès qu'il y a signifiant, il y a voix. Dès qu'il y a chaîne signifiante - non un signifiant dépareillé, non un signifiant qui est simple marque ou trophée - il y a fonction de la voix. C'est en ce sens que toute chaîne signifiante s'entend, indépendamment du fait de savoir si on la voit ou si on l'écoute. Toute chaîne signifiante comme telle s'entend. Evidemment, à la limite, ça peut même s'entendre beaucoup mieux quand c'est

écrit. C'est ce qui passionne tellement quand on s'occupe du style d'un auteur: sa voix en tant qu'elle se fait entendre dans le texte même d'écriture.

C'est là la seule conception qui puisse nous rendre proche cette phrase de Lacan que j'ai utilisée pour traiter du surmoi: *"Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend."* Ce *reste oublié*, qu'est-ce que c'est? C'est le reste oublié d'une énonciation qui se trouve dès lors dans la position du sous-entendu. Si je peux faire un court-circuit avec un autre texte de Lacan, je dirai que ce sous-entendu est la seule possibilité qui reste ouverte à l'expression de la jouissance, et que c'est ce qui justifie que l'on reconnaisse la métonymie de la jouissance derrière la métonymie du désir. C'est bien ce qui réveillerait ces termes de malentendu et de sous-entendu: dans ce qui s'entend, ils restent oubliés. A cet égard, ce sont des fonctions essentielles de la chaîne signifiante qui, précisément dans ce qu'elle impose de la voix, comporte comme telle, et indépendamment de sa réalisation sonore, l'entendu, le sous-entendu et le malentendu. Ce ne sont pas des fonctions qui tiennent à l'incapacité de l'auditeur ou au lapsus du locuteur, ce sont des fonctions qui sont intrinsèques à la chaîne signifiante, à ce qu'elle impose par elle-même.

Cette conception, il faut réussir à la marier avec celle qui fait de la voix un objet *a*, c'est-à-dire un objet séparable, séparé. C'est un paradoxe puisque la voix apparaît comme ce qui est le plus proche du sujet, du sujet qui parle. Remarquons que cette dénomination de la voix est acceptée par le psychotique, sans même qu'il ait lu pour cela des traités de psychiatrie. Nous avions eu une intéressante confrontation de Lacan avec un patient japonais lors de ses présentations de malades - ces Japonais qui, selon Lacan, sont heureusement incapables de psychanalyse, mais qui sont pourtant tout à fait capables d'entendre des voix. Eh bien, ce malade appelait lui aussi cela comme ça. Même si le rapport entre l'écriture de la langue et la prononciation est chez les Japonais tout à fait distinct de ce qu'il y a chez nous, le Japonais, dès lors qu'il est sujet du signifiant, est sujet à entendre des voix. Le fait que Lacan évoquait la non-universalité de la psychanalyse par rapport au Japon, prend toute sa valeur si nous situons l'universalité, chez le parlêtre, de cette maladie supposée mentale qui consiste à entendre des voix qui parlent toute seules.

Se repérer sur la voix du psychotique nous introduit donc d'emblée à la séparation de la voix. Lacan a même traité cette voix comme une évidence de l'expérience clinique. L'objet anal est le paradigme de l'objet séparé, de l'objet qui tombe, du déchet. D'une façon très visible, il rend présent la séparation de l'objet d'avec le corps. Il faut faire un effort pour trouver la même structure à propos de l'objet oral, puisque, tel qu'on le conçoit, c'est plutôt un objet qui semble venir, comme par exemple le sein, s'ajouter au corps et non pas s'en retrancher. C'est ce qui rend nécessaire, si on veut le réinclure dans la liste des objets *a*, de poser que le sein fondamental, celui dont il s'agit dans la relation de l'objet oral, fait partie du corps de l'enfant. C'est l'objet qui se trouve séparé du corps au moment du sevrage. C'est d'ailleurs ce qu'écrit Lacan, page 848 des *Ecrits: "Le sein [...] n'est pas seulement la source d'une nostalgie régressive pour avoir été celle d'une nourriture estimée. Il est lié au corps maternel, nous dit-on, à sa chaleur, voire aux soins de l'amour. Ce n'est pas donner là une raison suffisante de sa valeur érotique [...] En fait il ne s'agit pas du sein, au sens de la matrice, quoiqu'on mêle à plaisir ces résonances où le signifiant joue à plein de la métaphore. Il s'agit du sein spécifié dans la fonction du sevrage qui préfigure la castration. Or le sevrage est trop situé*

depuis l'investigation kleinienne dans le fantasme de la partition du corps de la mère pour que nous ne soupçonnions pas que c'est entre le sein et la mère que passe le plan de séparation qui fait du sein l'objet perdu en cause dans le désir." Vous voyez que c'est la définition de l'objet *a* comme séparé du corps qui permet de retrouver, au plus près de la définition freudienne, quelle est la fonction du sein comme objet *a*. Vous voyez bien qu'admettre le sein comme objet *a* ne va pas sans un certain paradoxe par rapport à ce qui est la conception usuelle des psychanalystes, et que le paradoxe que j'essaye de réveiller à propos de la voix ne paraît pas être un paradoxe plus important: ces objets perdus et causes du désir ne concernent pas la gamme où ces objets peuvent être en fonction.

Pour ce qui est du scopique, Lacan a dû forcer la schize, de telle sorte que le regard se sépare de l'oeil et puisse aller se balader ailleurs que là où il y a des yeux pour voir. C'est même là où il n'y a pas d'yeux pour voir, que la fonction du regard est la plus manifeste. Lacan en parle déjà dans son rapport de Rome, avec l'image du lapin aveugle rencontré sur la route, et qui exalte, précisément parce que la fonction de l'oeil est annulée, la fonction du regard. C'est aussi la même expérience que l'on fait quand on entend Jose Luis Borges parler. Il est aveugle mais il a indubitablement un regard. Il y a même un mariage tout à fait curieux entre sa voix et son regard. On peut saisir également cette séparation à partir des objets courants produits par le discours de la science. Le développement de l'audiovisuel - c'est un exemple que Lacan a pris - n'est rien d'autre que le développement de la séparation du regard et de la voix. C'est la possibilité pour le regard et pour la voix de se promener ailleurs. Vous voyez que se rejoignent comme repères, aussi bien les voix de la psychose que les mass-média.

Dans l'expérience clinique, la voix n'a pas moins de présence. Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit, c'est même dans l'expérience ce qui peut se figurer comme la définition du surmoi. Le surmoi n'est pas du tout une catégorie abstraite de Freud. C'est une catégorie qui est au ras de l'expérience clinique, une catégorie de premier abord. Je dirai même qu'il n'y a pas d'analysant qui n'aie de mot à lui pour qualifier cette voix du surmoi. Quelqu'un que j'écoute appelait ça très joliment *mes problèmes de tradition*. Il qualifiait ainsi la présence et l'insistance du surmoi, ayant pris la distance fondamentale que permet l'énonciation dans le cadre analytique par rapport à ces injonctions. Ca peut aussi s'appeler des consignes, qui sont toujours potentiellement à rapporter à la voix entendue d'un proche d'une façon régulière.

On pourrait dire que dans l'hystérie c'est moins sensible, dans la mesure où l'hystérie couvre cette voix. C'est précisément pour cela qu'elle connaît l'affolement qui est propre à sa position subjective. C'est ce qui fait sa vacillation entre l'assurance qu'elle a de savoir mieux, d'être potentiellement une loi de remplacement, et la position de comprendre rien à rien. Ce qui, à cet égard, distingue l'hystérie comme question sur le désir, c'est son affrontement massif au savoir de l'Autre. Tantôt elle s'érige elle-même comme figure princeps du savoir, tantôt elle se retrouve annulée par ce qui se débat chez l'Autre et à quoi elle ne se sent pas avoir part, sinon au titre d'enfant battu, c'est-à-dire au titre de sujet barré. Ca fait qu'il y a un problème entre l'hystérie et le surmoi. L'hystérie est comme portée par la question de son désir et le surmoi n'est pas un instance du désir. Ca se marque essentiellement sur ceci, et

sur quoi tous les auteurs sont d'accords, que le surmoi ne pose pas de questions mais ordonne. C'est dans cette distance entre l'interrogation et l'impératif que se distingue le désir et la jouissance. Le désir est une question mais pas la jouissance. C'est bien ce qui rend difficile de la situer, de la localiser dans l'expérience analytique.

La connexion de la jouissance et de la voix est présente dans un verbe que Lacan utilise dans une phrase de "Subversion du sujet et dialectique du désir", à savoir: *"Je suis à la place d'où se vocifère que l'univers est un défaut dans la pureté du Non-être, et ceci non pas sans raison, car à se garder, cette place fait languir l'être lui-même. Elle s'appelle la Jouissance et c'est elle dont le défaut rendrait vain l'univers."* Mettons un peu d'ordre là-dedans. Que suis-je? Je suis à la place d'où se vocifère que l'univers est un défaut dans la pureté du non-être. Cette place où je suis, et d'où se vocifère cette phrase, s'appelle la jouissance. Ce qui est là donné comme un verbe: vociférer, a évidemment pour nous tout son poids à partir de notre table d'orientation. La place d'où s'entend et d'où résonne la voix, c'est la place de la jouissance. Je me contente de pointer pour l'instant la connexion des termes de Lacan.

Cet univers qui est un défaut dans la pureté du non-être, c'est une citation de Paul Valéry, empruntée à son poème qui figure dans le recueil intitulé *Charmes*, et qui s'appelle *Ebauche d'un serpent*. C'est le serpent qui parle:

Parmi l'arbre, la brise berce
La vipère que je vêtis;
Un sourire, que la dent perce
Et qu'elle éclaire d'appétits,
Sur le jardin se risque et rôde,
Et mon triangle d'émeraude
Tire sa langue à double fil...
Bête je suis, mais bête aiguë,
De qui le venin quoique vil
Laisse loin la sage ciguë!

Suave est ce temps de plaisance!
Tremblez, mortels! Je suis bien fort
Quand jamais à ma suffisance,
Je bâille à briser le ressort!
La splendeur de l'azur aiguise
Cette guivre qui me déguise
D'animale simplicité;
Venez à moi, race étourdie!
Je suis debout et dégourdie,
Pareille à la nécessité!

Soleil, soleil!... Faute éclatante!
Toi qui masques la mort, Soleil,
Sous l'azur et l'or d'une tente
Où les fleurs tiennent leur conseil;

Par d'impénétrables délices,
Toi, le plus fier de mes complices,
Et de mes pièges le plus haut,
Tu gardes les coeurs de connaître
Que l'univers n'est qu'un défaut
Dans la pureté du Non-être!

Le serpent est dans la psychanalyse un symbole qui n'a été que trop répertorié. On pourrait trouver chez Jung une masse de références à propos de ce serpent, et jusqu'à celui d'Anna O. A cet égard, c'est presque une figure banale de la jouissance, et précisément de la jouissance phallique. C'est même un symbole codé. On trouve encore des jeunes femmes qui ont peur des serpents. C'est touchant et archaïque. C'est ça qui fait croire à l'âme humaine. C'est ainsi que la vocifération - bien qu'il y ait beaucoup de points d'exclamation - ne me paraît pas être le ton de ce poème, qui est sans doute beaucoup plus fait pour être insinuant. Mais il faut prendre la vocifération comme ce qui porte la voix. Ce n'est pas le code symbolique qui fait que Lacan identifie la place d'où ça se dit - la place du serpent - à la jouissance. Ce que cette phrase comporte, c'est que son point d'émission est hors du monde, hors univers - cet hors-univers que Lacan évoque dans *L'Etourdit* à propos de la position féminine. Le hors-univers est impliqué dans la proposition que l'univers est un défaut dans la pureté du non-être. Ca se dit d'où? Ca se dit d'une place qui est du côté du non-être par rapport à l'univers. Autrement dit, cette phrase impose une place d'ex-sistence, c'est-à-dire ce qui se pose hors. Elle introduit la jouissance comme hors univers. A cet égard, le soleil, le soleil qui fait voir, est en même temps ce qui voile. La vision qu'il permet est cela même qui opacifie la voix de la jouissance. Cette opposition est la même que celle commentée ensuite par Lacan, à savoir l'opposition de la jouissance et de l'Autre, de l'Autre comme consistance d'univers. Je ne vous demande pas de comprendre ça. Je mets simplement des points de repère.

Tout ce qui concerne l'individu dans la psychanalyse ne se réduit pas à son statut de sujet barré. Il n'y a pas dans la psychanalyse que le sujet du signifiant. Quand Lacan reprend le *Que suis-je?* de l'interrogation du sujet, il indique une autre dimension que celle qui se véhicule dans la chaîne signifiante. Il y a un statut du *Je* qui ne se réduit pas au sujet du signifiant. C'est un statut qui, au contraire, ne trouve à se situer qu'à la place de la jouissance en tant qu'elle ex-siste à l'Autre du signifiant. C'est ce qui, d'une façon plus mathématique, concerne le statut du *Je* comme objet *a*. Ca ne trouve à se situer que si on se déprend - c'est mon effort cette année - de la fascination de "L'instance de la lettre". Le problème du *que suis-je* ne trouve pas de réponse dans l'ordre signifiant. Il y a un statut du *Je* qui excède cette dimension.

C'est même pour cela que Lacan décrit le discours hystérique comme ces palpitations et ces affolements du sujet à bout de souffle, et qui en même temps se propose d'enseigner et de diriger le semblant maître qu'il rencontre, alors que ce qui fait sa vérité cachée est son propre statut comme *Je*. Dans la psychanalyse, c'est ça que l'on met au travail: la différence du *Je* et du sujet. Ce qu'on essaye d'approcher avec la fameuse traversée du fantasme, qui deviendra bientôt une tarte à la crème, c'est le moment où le sujet du signifiant approche de son statut comme *Je,* approche de la réponse au *que suis-je*.

Entre ce *je suis* fondamental, qui n'est pas le sujet du signifiant, et le *je jouis*, il y a une connexion qui n'est pas simplement homophonique, mais avec cette différence qu'il n'est pas possible de dire *je* au moment de la jouissance. Comme j'ai entendu beaucoup de latino-Américains ces derniers temps, on pourrait dire *je souis* pour exprimer la connexion de la jouissance avec le sujet du signifiant. Mais c'est encore trop dire, et c'est ainsi que nous approchons d'une formule du Lacan des dernières années: *ce jouis* - formule qui est faite pour marquer que c'est ça qui est à la place vraie du *je suis*. C'est ce qui empêche de dire que la jouissance c'est ma jouissance. *"Cette jouissance est-elle donc la mienne?"* Lacan pose la question. Mais c'est cette appropriation devant laquelle on recule, comme on recule devant le *que je dise* et qu'on en reste au *qu'on dise*.

Cette ex-sistence de la jouissance, que j'introduis là dans sa connexion à la voix, je dirai qu'on la connaît et qu'on l'impute volontiers à l'Autre. C'est le principe de la révolte sociale: imputer à l'Autre l'ex-sistence de la jouissance. Mais ce qu'il faut voir, c'est précisément que la jouissance n'est pas à la place de l'Autre, au lieu de l'Autre, mais qu'elle lui est excentrique. C'est ce qui fonde l'opposition, la schize entre J et A. Il y a cette croyance - Lacan la rappelle - que l'interdiction de jouir tiendrait au fait de l'Autre, par exemple de l'Autre comme ordre social. C'est d'ailleurs ça qui est une mauvaise interprétation du surmoi: croire que le surmoi formule l'interdiction de jouir, et que c'est du fait que cela soit formulé comme une interdiction, qu'on n'a pas son comptant de jouissance. C'est ce qui donne son air de folie au socialisme utopique, et aussi bien aux élucubrations de Platon. L'utopie, là, c'est exactement l'insituable - insituable parce que la place de la jouissance est excentrique au lieu de l'Autre. Ce qui est exactement utopique, c'est la réconciliation de l'Autre et de la jouissance. C'est ce qui fait le côté insoutenable des élucubrations d'un Fourrier: le montage d'un Autre qui serait tout attentif à la jouissance, et où se trouveraient par là réconciliés le service des biens et celui de la jouissance. La faille entre la jouissance et l'Autre, au sens de Lacan, elle est de structure, et c'est elle qui rend possible cette révolte, cette rébellion du sujet. C'est délicat de le dire, parce qu'on semble alors être du côté philistin, du côté de ceux qui accaparent la jouissance en chargeant les épaules des hommes des charges du besoin. Lacan le dit bien dans *Télévision:* ce qui est la castration de jouissance ne tient à rien qui soit simplement du fait de l'Autre, ne tient nullement à ce qui serait les maladresses de l'Autre, par exemple paternel ou familial.

Lacan, dans le même texte, nous renvoie au mythe construit à partir de cette schize, à savoir celui qui fait reposer sur le sujet la faute de ce déficit de jouissance, c'est-à-dire le mythe du péché originel, qui a dans notre culture le poids que l'on sait. C'est un mythe qui ne semble pas avoir un poids comparable pour les Japonais. Le seul exotisme est maintenant celui du Japon. Les Anglais, cependant, sont eux aussi exotiques. On le constate, puisque, sur les mille personnes qu'il y avait à la Rencontre internationale de février, il n'y avait pas un Anglais. Quant aux latino-Américains, ils ne sont plus du tout exotiques, ni pour nous ni pour eux-mêmes. Il reste encore les Anglais et les Japonais.

Cette ex-sistence de la jouissance est ce qui se prête à être confondu avec ce qui serait proprement substance - substance qu'on ne trouvera jamais du côté de l'Autre qui est fait d'articulations, de renvois et de représentations. Il y a

défaut de substance du côté de l'Autre, mais il y a au contraire chance de trouver la substance du côté de la jouissance. Lacan pousse très loin cette opposition de la jouissance et de l'Autre. Ca s'oppose comme l'univers et le non-être, mais, si c'est bien la jouissance qui ex-siste, qui est substance, ça oblige à dire que l'Autre n'existe pas. C'est la phrase surprenante que vous trouvez dans les pages 818 et 820 des *Ecrits*. Par rapport à la substance jouissance, l'Autre n'est que semblant du signifiant. A cet égard, il n'y a pas de semblant de jouissance. Ce sont deux termes qui s'opposent et qui ne se conjuguent paradoxalement que dans l'expérience analytique. C'est ça qui fait le paradoxe même de la position de l'analyste. C'est d'installer cette fameuse place de la jouissance au lieu même du semblant.

A cet égard, La femme, comme l'Autre, n'existe pas, dans la mesure où, dans ce que Lacan appelle la dialectique phallocentrique, elle représente l'Autre absolu. C'est cette position que Lacan a reprise ensuite dans ses formules de la sexuation, où il a donné une écriture qui rend intelligible que la femme, tout en étant située dans la dialectique phallocentrique - elle n'y échappe pas -, y présente néanmoins l'Autre absolu. Ca peut se constater dans l'incompréhension dont témoignait une personne, une femme, vis-à-vis de la formule de Lacan concernant la jouissance du corps de l'Autre - incompréhension qui tenait à son assurance qu'on ne peut jouir que de son propre corps. Je dois dire que cette assurance m'a décontenancé. Cette personne, qui n'est pas du tout ferré dans l'enseignement de Lacan, s'est trouvée, lisant *Encore*, arrêtée par cette proposition comme étant tout à fait extravagante. Ca ne fait, en fait, que mettre en valeur cette plus grande proximité d'une femme à sa jouissance, ce caractère non séparable de sa jouissance par rapport à celle de l'homme.

C'est même tout à fait ce qu'en évoque Lacan dans "Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine". C'est d'ailleurs un texte qui fut complètement pillé par telle analyste féministe, qui entendait défendre, contre Lacan et Freud, la spécificité du discours féminin sur la jouissance. Ce qui est donc merveilleux, c'est que le texte de cette personne n'était pas autre chose qu'un recopiage de ce texte de Lacan. Je ne m'en suis pas occupé à l'époque, car il suffisait d'attendre que ces élucubrations tombent dans l'oubli, ce qui est arrivé.

Dans ce texte, Lacan écrit: *"La sexualité féminine apparaît comme l'effort d'une jouissance enveloppée dans sa propre contiguïté pour se réaliser à l'envie du désir que la castration libère chez le mâle en lui donnant son signifiant dans le phallus."* Je ne commenterai pas toute la phrase mais je dirai qu'il y a ici une opposition très sensible entre le caractère localisé et potentiellement séparable de la jouissance masculine, et le caractère d'enveloppement et de contiguïté de la jouissance féminine. C'est ce que cette personne, en fait, relevait, à savoir que pour la femme cette jouissance de l'Autre est sa propre jouissance. C'est ce que l'on trouve aussi bien ici dans Lacan: l'homme sert de relais pour que la femme devienne cet Autre pour elle-même, comme elle l'est pour lui. A cet égard, la femme méconnaît plus volontiers que l'homme la jouissance de l'Autre comme symbolisée par la jouissance du corps de l'Autre.

C'est ce qui fait que tout le monde se passionne pour la jouissance féminine, les femmes et les hommes. Malgré les efforts de telle analyste féministe pour ramener l'attention sur la jouissance masculine, cela n'intéresse personne, pas

même elle-même, évidemment. Cela n'intéresse personne parce que cette jouissance est situable. C'est une jouissance qui n'a rien de poétique et qui ne fait pas matière à commentaires. Elle a précisément pour fonction de donner corps à la jouissance. C'est évidemment impayable qu'une femme ne saisisse pas que la jouissance de l'Autre soit symbolisée par la jouissance du corps de l'Autre, dans la mesure où, accédant à cette position de vraie femme, elle est justement intéressée à s'emparer spécialement d'un organe du corps de l'Autre. Si elle ne le saisit pas, c'est qu'elle ne considère pas que cet organe appartient foncièrement au corps de l'Autre, c'est que foncièrement cet organe est séparé, qu'il est tiers dans le couple. C'est évidemment ce qui fait la peine du mâle - ça a l'air d'un titre de roman de gare: *La Peine du mâle...* Ce que comporte la prévalence du phallus dans la dialectique du désir, c'est que l'enjeu est prélevé sur le corps de l'homme. C'est ce qui fonde la différence des sexes et ce qui rend autrement sensible pour l'homme l'élément de perte. C'est ce qu'évoquait Lacan quand il s'avançait prudemment dans la description du congrès amoureux, à savoir que la femme n'y perd rien.

Le sens du vecteur jouissance-castration, c'est que le statut premier d'existence de la jouissance est un statut d'infinitude, qui serait préservé dans La femme en tant qu'elle n'existe pas - statut d'infinitude qui se finitise dans la phallicisation de la jouissance. Ca nous oblige à distinguer la jouissance comme infinie et sa finitisation dans le symbolique. Lorsque la jouissance prend corps dans le signifiant, elle ne le fait que comme castration, c'est-à-dire comme déficit de jouissance. C'est ce que Lacan dit en toutes lettres: *"C'est la seule indication de cette jouissance dans son infinitude qui comporte la marque de son interdiction, et pour constituer cette marque implique un sacrifice, celui qui tient en un seul et même acte avec le choix de son symbole: le phallus."*

Qu'est-ce que ça veut dire? Ca veut dire, premièrement, que le statut premier de la jouissance n'est pas lié au signifiant. Puisque nous ne connaissons cette jouissance qu'en tant que liée au phallus, elle n'a en elle-même pas de signifiant. Mais, dans un deuxième temps, Lacan constate qu'il y a un signifiant spécial qui est choisi pour cette jouissance, et par rapport auquel l'homme et la femme se repèrent, à savoir le phallus. Enfin, troisièmement, ce phallus est en fait un phallus sacrifié. Ce que Lacan dit en toutes lettres ici, c'est que le choix du symbole phallique et le sacrifice phallique ne font qu'un. La jouissance ne trouve à s'incarner que dans le sacrifice même du phallus. C'est ce qu'écrit *moins-phi*, le symbole que Lacan a relié à la castration. La jouissance ne peut trouver corps dans l'Autre que marquée d'interdiction, rejetée dans sa position d'ex-sistence. Elle se trouve marquée dans l'Autre par le symbole qui comporte en lui-même le sacrifice de ce symbole.

C'est cela qui fait notre Autre, et aussi notre code social, puisque ce qui fait le fondement de notre civilisation, c'est que c'est le mâle qui fournit le matériau pour ça. Il ne fonde sa supériorité sociale que par son sacrifice. A cet égard, le secret même du maître social mâle, c'est la castration. C'est ce que comporte le fait que la jouissance, comme le dit Lacan, soit *"interdite à qui parle comme tel"*, ce qui veut dire que la place de la jouissance continue d'ex-sister au sujet du signifiant, qu'elle est hors de son champ, hors de sa prise. C'est ce qui conduira Lacan à situer le résidu de jouissance, qui est l'objet *a*, comme cause du désir. Vous voyez que c'est une solution élégante pour arriver

à articuler la métonymie du désir et la métonymie de la jouissance. L'articulation par Lacan de ces deux métonymies, qui ne sont pas du même type, c'est la formule de l'objet *a* comme cause du désir.

C'est évidemment ce qui impose de ne pas confondre le plaisir et la jouissance. Nous avons en français un mot pour ça et que nous envient les autres langues. S'il y a un mot qui fait tirer la langue aux traducteurs, c'est bien celui de jouissance. Si vous entendez les gens qui parlent ou qui sont parlés par l'anglais à propos de la jouissance, c'est à mourir de rire. On comprend que, ne disposant pas de cette dimension de l'expérience inscrite dans la langue, ils mettent un temps absolument fou à entrer dans l'enseignement de Lacan. Ils tirent toujours plus ou moins la jouissance du côté de la joie: *enjoyment*.

Ce qui distingue le plaisir et la jouissance est aussi paradoxal que ce que j'essaye de faire valoir de la différence entre la voix qui s'entend et la voix phonique. C'est aussi difficilement représentable. Cette opposition est plusieurs fois rappelée par Lacan, à savoir que le plaisir sexuel n'apparaît pas comme un paradigme de la jouissance. Le plaisir sexuel dans l'acte, dans le coït, est loin d'apparaître comme le modèle de la jouissance. Ca témoigne au contraire de la fonction de limite que le plaisir apporte à la jouissance. L'acte sexuel - que Lacan a nié dans sa dimension d'acte - a une fin qui laisse toujours la jouissance comme au-delà de cette fin. C'est ce qu'exprime aussi bien le titre *Encore*. Le plaisir apporte ses limites à la possibilité de jouissance. Ce n'est pas simplement qu'il faut toujours savoir terminer un acte sexuel, comme une grève, c'est que ça comporte un cycle, quel que soit l'art mis dans cette activité.

D'autres cultures, beaucoup plus savantes que la nôtre sur ce point, se sont préoccupées du plaisir. Les Chinois, eux, ils ont rêvé de rendre ça interminable. Il y a, dans les manuels qu'ils ont composés, des conseils tout à fait précis. Heureusement que les Américains ne les connaissent pas. Ils fourguent des milliards dans les enquêtes de Masters et Johnson, alors qu'au Xe siècle les braves petits Chinois avaient déjà fait le tour de cette question-là en rêvant d'illimiter l'acte sexuel. Mais je dirai que cette science de la jouissance, qui est le secret même de la sagesse, aplatit la jouissance sur le plaisir. Ca ne fait que faire durer le plaisir.

Lacan formule que la jouissance rencontre une barrière presque naturelle avec le plaisir, que la barrière du signifiant par rapport à la jouissance ne fait que reprendre, reporter ou sublimer une barrière presque naturelle. Ce n'est pas la loi signifiante qui barre l'accès du sujet à la jouissance, elle fait seulement, d'une barrière presque naturelle, un sujet barré. C'est le plaisir qui apporte à la jouissance ses limites, le plaisir qui est une fonction de l'organisme. Si nous ne pouvons pas concevoir la jouissance de l'arbre ou de l'huître, nous pouvons concevoir, par contre, ce que c'est que le plaisir chez l'animal. Il y a évidemment, à cet égard, des éléments qui sont souvent limites. Chez le chat, on peut saisir cette jouissance enveloppée dans sa propre contiguïté. C'est même cette impression, cette proximité du chat et de la femme, qui fonde toute une part de la poésie de Baudelaire.

Le plaisir est en lui-même une fonction régulatrice. La douleur intervient précisément pour régler notre survie. Vous connaissez le titre du livre de monsieur Pierron: *La Sensation, guide de vie*. Sont là présents, bien entendu, le plaisir et la douleur. Heureusement que dans la mémoire de ses élèves

monsieur Pierron reste un homme de bien, parce qu'écrire un livre sur la sensation guide de vie, ça a l'air spécialement immoral. Au XVIIIe siècle, où on entendait bien se débarrasser des idéaux moraux pré-inscrits dans l'âme humaine, il y avait des tentatives pour construire une psychologie, une morale, toute une philosophie, à partir simplement du plaisir et de la douleur qui seraient les guides essentiels de la survie et de la bonne tenue de l'être humain dans le monde. C'est même le principe d'une politique et d'un droit. Bentham, pour ne pas le nommer, entendait construire toute l'existence humaine policée à partir du plaisir et de la douleur. Si les gens font ce qu'on ne veut pas, eh bien, que ça leur fasse mal, qu'on les punisse! Ils pourront ainsi suivre la voie du plaisir suffisamment canalisée par l'Autre. Bentham essaye de construire un Autre maître du plaisir et de la douleur.

Il y a donc une loi du plaisir, une loi qui est de régulation et d'homéostase: *"Le désir est soumis au plaisir dont c'est la loi de le faire tourner en sa visée toujours trop court. Homéostase toujours trop vite retrouvée du vivant au seuil le plus bas de la tension dont il vivote. Toujours précoce la retombée de l'aile dont il lui est donné de pouvoir signer la reproduction de sa forme."* C'est très précis comme description. L'aile, c'est une métaphore connue, repérée, classique du sexe masculin qui est supposé s'envoler. C'est même ce qui permet de montrer aux âmes innocentes que les poèmes abscons de Mallarmé comportent des incidences érotiques tout à fait précises.

Il y a toute une conception de l'analyse qui est au niveau homéostatique, qui repousse ce que le symptôme comporte de jouissance - jouissance qui, bien entendu, peut aller avec la douleur - et qui a comme visée de fin d'analyse la restitution du sujet à son homéostase, c'est-à-dire de le plaquer au sol, au niveau où il vivote. La demande d'entrée en analyse est bien sûr une demande de restitution de l'homéostase de la part d'un sujet dérangé par la jouissance que comporte le symptôme, mais il est certain que la fin de l'analyse pour Lacan ne comporte pas de permettre aux gens de vivoter. De plus, la position d'exacerber l'existence de la jouissance ne doit pas seulement se marquer à la fin de l'analyse mais dans son cours même. C'est ce que les imbéciles ont traduit chez Lacan par l'exploitation du masochisme du patient, alors que ça concerne l'analyse comme rupture d'homéostase. Ca comporte évidemment d'aller à contre-courant de ce qu'est la pente analytique, de cette demande de vivoter que pose le sujet, cette demande de vivoter qui, à l'occasion, fait précisément tourner court son désir. Là, dans la position éthique de l'analyste, la bifurcation est toujours présente entre aider à la restitution du niveau d'homéostase et maintenir au contraire l'exigence qui se vocifère à la place de la jouissance.

Je ne vais pas m'engager là-dedans avant d'avoir réfléchi davantage à la question. Je reprendrai la semaine prochaine.

XII

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COUR DU 10 MARS 1982

Puisqu'à la Rencontre internationale j'ai fait s'interroger le public sur trois lettres qui étaient les initiales de Clinique Sous Transfert, je vais mettre au tableau trois autres initiales: P P P. Ces trois P, que j'emprunte à Lacan, signifient: Paradoxes de la Perception de la Parole. C'est une expression que vous pouvez reconstituer à partir de la première partie du texte de Lacan consacré aux psychoses.

Ces paradoxes nous intéressent dans notre recherche sur les rapports de la jouissance et de la voix. Ces paradoxes, tels que Lacan les découpe, concernent, premièrement, la perception de la parole d'autrui et, deuxièmement, la propre parole du locuteur. Ce que Lacan appelle le paradoxe de la perception de la parole d'autrui, c'est d'abord ce que comporte en soi-même l'audition de la parole de l'autre, à savoir que c'est - je l'ai déjà évoqué - une suggestion. L'audition de la parole d'autrui constitue en elle-même une suggestion. C'est évidemment une thèse qui va loin, puisqu'elle établit le fondement de toute méprise sur le fait de parler.

Cette thèse est certainement ce qui éclaire ce que Lacan évoque de la situation analytique à la fin du *Séminaire XI*, et qui a donné lieu à de nombreux commentaires au Département de psychanalyse, à savoir que la psychanalyse constitue pour l'analyste - et menace toujours de constituer - une hypothèse à l'envers. En effet, dans l'expérience analytique rectifiée par Lacan - c'est moins vrai pour une pratique d'orientation kleinienne où le psychanalyste se fait entendre plus souvent qu'à son tour -, la parole d'autrui, celle qui se fait entendre avec sa puissance suggestive, est la parole de l'analysant. C'est par là que la maîtrise n'est pas forcément là où l'on pense.

Vous savez qu'il a été fort à la mode, à un moment, dans un abord qu'il faut bien dire superficiel, d'essayer de structurer la relation analytique comme une relation de pouvoir, en se fiant à cette apparence qu'on situe le pouvoir à la place de l'analyste comme exerçant une fonction de maîtrise. Il faut évidemment être plus subtil que ça. On pourrait écrire une histoire critique des doctrines psychanalytiques, en partant, au contraire, de la puissance suggestive des analysants. En effet, ce à partir de quoi on peut le plus souvent critiquer le compte rendu clinique en psychanalyse, c'est que le psychanalyste s'est trouvé dupé par l'analysant du fait de s'être laissé suggestionné. C'est ainsi que l'affolement hystérique, pour peu qu'on lui accorde une créance entière, ne demande qu'à vous persuader du statut psychotique du sujet. C'est ainsi que se laisse déchiffrer plus d'une des communications que nous avons pu entendre lors de cette Rencontre internationale. Il y a, bien entendu, une structure de pouvoir dans la relation analytique. Lacan la structure comme telle, dès lors qu'il installe le psychanalyste à la place d'agent du discours, c'est-à-dire à la place du signifiant maître. Mais la question est de savoir en tant que quoi il

occupe cette place du pouvoir.

De cette suggestion, Lacan pose qu'on n'en sort qu'à considérer autrui, l'autrui qui parle, comme rien de plus qu'un porte-parole, *"ou bien d'un discours qui n'est pas de lui, ou bien d'une intention qu'il tient en réserve"*. Ceci est assez épineux à comprendre ou, tout au moins, à situer. Il y a quelque chose de primaire dans la suggestion de la parole, et cet élément primaire est celui que l'on retrouve dans le discours du maître. Le discours du maître a un rapport non seulement d'implication, mais d'injonction entre un signifiant unaire et l'autre. C'est la suggestion signifiante comme telle.

Ce qu'il faudrait en plus relever, c'est que cette suggestion, primairement fondée au niveau signifiant, tient, quand elle est suggestion de la parole, à ce que nous pouvons peut-être maintenant appeler l'objet caché, l'objet caché dans la parole, et qui est la voix, la voix par quoi la suggestion s'opère à partir de la jouissance propre du locuteur - jouissance qui précisément ne peut jamais être que propre. A cet égard, on peut comprendre pourquoi le seul fait de poser le locuteur comme un porte-parole, fait déchoir la parole de sa puissance suggestive. S'il y a certainement des porte-paroles, dans quelle mesure y a-t-il des porte-jouissances? Il est concevable que l'on puisse désirer par délégation. C'est même cette possibilité qui paraît fondamentale dans l'hystérie. Par contre, on ne jouit pas par délégation. On peut, certes, symboliser la jouissance, mais on ne jouit pas par délégation.

Comment faut-il donc entendre ce porte-parole d'un discours qui n'est pas de lui? C'est évidemment d'abord ce qui fait déchoir tout discours qui procède seulement par la citation, puisque ce discours s'essaye à être animé d'une jouissance qui ne lui est pas propre. C'est pourquoi, à la mesure même de l'incompréhension que pouvait susciter ses Séminaires, Lacan gardait toute sa puissance suggestive sur son auditoire, ceci dans la mesure même de son authenticité qui n'était autre que celle de la jouissance qui l'animait.

Ce qui fait déchoir la puissance suggestive lorsque le locuteur est considéré comme tenant en réserve une intention dans son discours, nous oblige à entendre que la question se centre alors sur le *s*(A), sur l'effet de signification, et que, dès lors que *s*(A) est au premier plan, la jouissance s'en trouve par là-même éclipsée. C'est même ce qui se produit au début de l'expérience analytique où c'est l'effet de signification, qui s'appelle le sujet supposé savoir, qui éclipse ce qui ne surgira qu'à la fin de l'expérience comme la jouissance propre du sujet.

Tout cela s'éclaire du passage des *Ecrits* auquel je vous ai renvoyé, celui de la page 533. Mais cet abord de Lacan s'éclaire encore plus précisément dans un passage de la page 536, que nous allons prendre comme fil directeur: *"Tout signifiant une fois perçu a pour effet de susciter dans le percipiens un assentiment."* Ce passage se promet de nous expliquer ce qui, page 533, est pointé comme suggestion. Il s'agit là d'un assentiment qui tient à la perception comme telle du signifiant.

Quelle pourrait être la raison de cette suggestion et de cet assentiment? Pourquoi est-ce que tout signifiant perçu induit-il le sujet qui perçoit à un assentiment dont il a la plus grande peine à se décoller? D'ailleurs, ce qu'on appelle la pensée tient à ce décollement, je veux dire une pensée qui n'est pas de routine. C'est comme cela que Lacan la définissait. C'est ce qui fait aussi bien notre emmerdement à nous, celui d'assentir depuis si longtemps aux signifiants de Lacan. Il suffit d'entendre quelqu'un nous exposer d'une façon

un peu sensible son débat avec la lecture de Lacan - quelqu'un évidemment dont ça a modifié l'existence - pour saisir ce que c'est d'être collé à l'assentiment du signifiant.

A quoi tient donc cet assentiment que la perception de tout signifiant induit dans le sujet? Eh bien, à cette question, Lacan donne une réponse très précise. Cet assentiment est dû au *"réveil de la duplicité cachée du second par l'ambiguïté manifeste du premier"*. Ca a au moins le mérite d'être précis. Ce qui fait assentir le sujet à la perception du signifiant, c'est que l'ambiguïté du signifiant réveille la duplicité du sujet. Si on la décante un petit peu, c'est une thèse qui est très claire. La séparation du signifiant et du signifié est constitutive du signifiant, et elle est donc constitutive d'une ambiguïté fondamentale du signifiant. L'ambiguïté fondamentale du signifiant, c'est que ne s'accolent pas automatiquement les signifiants et les signifiés. Le signifiant commence par être séparé de la signification, pour la rejoindre ensuite par un chemin graphique que vous connaissez. En tant qu'il émerge dans la perception, le signifiant émerge d'abord comme ambiguïté par rapport aux signifiés qui peuvent s'y accoler ou qui peuvent en être produits. C'est pourquoi Lacan parle d'ambiguïté manifeste et non pas d'une ambiguïté cachée. C'est une équivoque de premier abord.

Mais ce qui est plus originel, c'est la conséquence que Lacan en tire, à savoir que l'ambiguïté constitutive du signifiant a pour effet dans le sujet de réveiller sa division. On n'est pas au niveau où il s'agit de causer cette division. Elle est supposée et tout signifiant y fait appel. C'est même de cette façon-là que Lacan resitue le refoulement originaire tel que Freud en parle. Ce n'est pas un événement chronologiquement éloigné qui serait à l'origine. Le refoulement originaire au sens de Lacan, c'est exactement la division du sujet en tant que tout signifiant la provoque et la réveille. Je vous renvoie à ce qu'il en dit dans son texte sur Jones, à savoir que tout discours provoque la réduplication du sujet. Je vous renvoie également - nous y viendrons tout à l'heure - à ce qu'il pose dans son "Kant avec Sade", à savoir que tout signifiant comme tel a pour effet la division du sujet de l'énonciation et du sujet de l'énoncé.

A cet égard, nous pourrions ordonner les divisions que le signifiant comme tel provoque chez le sujet. Gardons, d'ailleurs, ce que le terme de provoquer peut comporter, à savoir que c'est un appel à la division du sujet. Je dirai même que ce qu'on appelle la voix est exactement le signifiant en tant qu'il provoque la division du sujet, en tant qu'il la réveille, qu'il y fait appel. C'est même précisément par là que le signifiant comme tel se trouve équivaloir à l'objet *a*. C'est ce paradoxe qu'il s'agit de saisir dans la voix. Comment est-ce que la voix, qui est intrinsèquement liée au signifiant, peut-elle en même temps avoir statut d'objet? Lacan tourne autour de cette question dans le texte sur la psychose dans les années 50, dans le texte sur Jones qui lui est postérieur, et dans le "Kant avec Sade" du début des années 60.

Le signifiant comme tel a pour effet la division du sujet. C'est cela qui rend pensable la représentation du sujet pour un autre signifiant. C'est également par là que Lacan polémique contre la philosophie du sujet unifiant. Loin qu'on ait ici affaire au sujet unifiant de la perception qui est le sujet que suppose toute psychologie - l'unité du sujet et sa puissance unifiante -, nous avons au contraire un sujet divisé par sa perception du signifiant. C'est une des thèses qui fondent que la psychanalyse n'est pas une psychologie.

Ce qui reste en creux dans les textes auxquels je me réfère, c'est la fonction

de la voix comme objet *a*. Sa place n'est pas directement mise en valeur dans les analyses de Lacan à cette époque. Bien que ça ne soit pas la coutume de faire ici des commentaires des textes de Lacan, ça me casse suffisamment la tête pour que j'y vienne, et jusqu'à reprendre l'exemple rebattu du *Je viens de chez le charcutier*. Mais avant d'y venir, je passe au deuxième ensemble de paradoxes.

Le premier ensemble concerne les paradoxes de la perception de la parole d'autrui, et le deuxième concerne les paradoxes de la perception de la propre parole du locuteur. Ce qui est remarquable, ce sont les exemples de Lacan qui pourraient paraître au premier abord des exemples de division du sujet. Le premier, qui est que l'on ne peut parler sans s'entendre, comporte déjà une division que Lacan repousse comme simplement acoustique. Vous savez qu'il est pourtant essentiel de parler en s'entendant. Les psychologues on fait des expériences là-dessus. On met au sujet des écouteurs afin qu'il n'entende pas directement sa voix. Il l'entend par le biais des écouteurs qui, ensuite, branchés sur un dispositif d'enregistrement, commencent à lui renvoyer sa voix avec un temps de décalage. On constate alors que le sujet perd les pédales de sa propre parole. C'est là un phénomène avéré mais que Lacan renvoie à une division seulement acoustique. Le fait qu'on ne puisse s'écouter sans se diviser - il n'est effectivement pas recommandé de s'écouter parler quand on a quelque chose à dire -, Lacan le renvoie à ne relever que du comportement de la conscience. Il y a aussi bien ce phénomène dans le fameux *"Je me voyais me voir"* de Valéry. Il serait trop simple que la division du sujet telle que Lacan l'entend, soit de cet ordre de phénomènes. Il y a, bien sûr, une réflexivité que comporte la conscience, mais il est clair que Lacan, quand il vise la division du sujet, vise quelque chose qui est d'un tout autre ordre que cette phénoménologie des comportements de la conscience.

Le paradoxe de l'écoute de sa propre parole n'est saisissable, au plus pur, que dans le phénomène de la voix psychotique, en tant que nous posons qu'il s'agit de la propre parole du locuteur, du sujet. La question est de savoir ce qui se passe dans la production de paroles par le sujet, pour que cette parole lui vienne du dehors comme portée par des voix. Comment s'effectue la séparation de la voix? Comment pouvons-nous en rendre compte graphiquement? - puisqu'il y a un graphe sous-jacent à l'analyse de Lacan.

C'est là que nous trouvons les trois phrases, les trois maximes qui constituent pour Lacan les paradoxes de l'auto-perception de la parole, tels que l'expérience de la voix psychotique les fait saillir. La semaine dernière, je vous ai fait valoir que Lacan disait que le sensorium était indifférent à la production d'une chaîne signifiante, et je vous lis maintenant ce passage: *"1) Une chaîne signifiante s'impose par elle-même au sujet dans sa dimension de voix. 2) Elle prend comme thème une réalité proportionnelle au temps, parfaitement observable à l'expérience, que comporte son attribution subjective. 3) Sa structure propre en tant que signifiant est déterminante dans cette attribution qui dans la règle est distributive, c'est-à-dire à plusieurs voix, donc qui pose comme tel le percipiens prétendu unifiant comme équivoque."* C'est là un passage tout ce qu'il y a de plus rabattu et commenté, mais qui n'a apparemment pas retenu l'attention qu'il mérite s'agissant de la question de la voix.

Le premier point - je l'ai évoqué la dernière fois -, c'est celui qui est manifeste dans le Graphe de Lacan et qui comporte que le signifiant comme

tel tient à la voix. Cette thèse vise donc une voix que l'on est forcé de poser comme aphonique, de la même façon que le signifiant comme tel n'est pas lié à un sensorium précis. C'est parce que Lacan écrit que le sensorium est indifférent à la production d'une chaîne signifiante, qu'il peut écrire, trois pages plus loin: *"tout signifiant perçu"*. Le *tout signifiant perçu* comporte précisément l'indifférence du sensorium. Quand Lacan parle de la dimension de la voix, c'est une dimension qui n'apparaît pas liée intrinsèquement à un sensorium particulier, qui n'apparaît pas liée essentiellement à l'audition, au sonore, à l'acoustique. Enfin, à l'audition oui, mais pas à l'acoustique. Tout l'effort que nous faisons au sujet de la voix, c'est de la faire échapper à l'acoustique.

Il y aurait bien sûr des choses à dire de la voix comme acoustique. Je veux dire que l'on peut aussi bien, là, se servir des données de l'observation phonologique. Vous savez que ça s'est beaucoup fait d'observer le comportement linguistique du nourrisson. Ca a même été une grande mode. Il y avait cette illusion empiriste d'arriver à saisir vraiment là l'origine du langage chez l'être humain. Je ne veux pas tout à fait ridiculiser cela, puisque ça a donné quelques résultats sur la voix phonique. Ca a permis, par exemple, de constater que jusqu'à six mois il n'y a pas d'influence de la langue maternelle sur le nourrisson. Jusqu'à six mois ses vocalisations sont indifférentes: on n'est pas vraiment à un stade linguistique. C'est seulement à partir de cette date que les traits propres de la langue se marquent dans la production phonatoire et sonore du nourrisson. De sorte qu'entre deux bébés qui sont élevés dans deux langues maternelles différentes, on constate déjà des différences dans la production sonore. C'est dire que c'est précoce et que c'est marqué en même temps comme un stade. A partir de cet âge de six mois, l'intonation, le rythme, voire le ton de voix, se marquent dans la production sonore du bébé, au point que l'on puisse parler progressivement d'une véritable prosodie à l'âge d'un an. C'est après cet apprentissage du système des sons que les mots se font entendre d'une façon propre, mais il y a d'abord un marquage de la voix précédant le marquage du couple signifiant/signifié, il y a d'abord une spécificité de la vocalisation comme telle. C'est bien fait pour nous donner tout de même une idée de la séparation de la voix par rapport à la parole proprement dite.

Mais la voix qui nous occupe n'est évidemment pas celle de la phonologie. C'est ce que la thèse de Lacan comporte. On peut se demander sur la base de quelle expérience. Je crois que c'est sur la base de ce dont témoigne le psychotique, le psychotique sujet à l'automatisme mental. C'est sur la base de cette expérience psychotique, dont nous n'avons qu'une approche indirecte, encore que l'on peut faire de la théorie quand on est soi-même psychotique. J'ai donc un petit peu tort de supposer que l'approche en est nécessairement indirecte, mais enfin, je parle pour Lacan, et pour vous aussi, qui, à ma connaissance, n'êtes pas, du moins dans votre plus grande partie, psychotiques. C'est donc cette expérience, dont nous n'avons qu'un témoignage indirect, qui oblige à séparer le vocal acoustique de la voix. Ceci si on croit le psychotique, si, au lieu de lui imposer notre notion de la voix comme phonique, nous nous fions à ce qu'il nous dit, à savoir qu'il entend des voix qui ne sont en rien susceptibles d'être enregistrées acoustiquement. Nous pouvons évidemment dire que ce ne sont pas des voix, que c'est une simple analogie de la part du patient. Mais toute l'idée de Lacan est au contraire de prendre le psychotique

au sérieux sur ce point. C'est cela qui fonde cette connexion que pose Lacan entre le signifiant et la voix.

Si donc nous nous fions à cette expérience, on comprend la deuxième maxime: *"Une chaîne signifiante prend comme telle une réalité proportionnelle au temps, parfaitement observable à l'expérience, que comporte son attribution subjective."* Ca veut dire quoi? Parfaitement observable chez le psychotique sujet à l'automatisme mental, est le temps qu'il prend, à l'occasion en faisant silence, pour entendre la voix qui lui parle. C'est notable, et ça peut à l'occasion aller jusqu'à demander à celui qui l'interroge de faire silence. Il doit tendre l'oreille, si j'ose dire, vers cette voix non phonique, et ce d'une façon qui est marquée dans la durée, pendant un certain temps.

Que veut dire alors *"que comporte son attribution subjective"*? Ca veut dire que le sujet ne se l'attribue pas à lui-même. Loin que cette phrase de Lacan soit tarabiscotée, elle décrit exactement ce que l'on peut observer lors d'une présentation de malades: le temps que prend le sujet pour entendre se produire une chaîne signifiante qu'il ne s'attribue pas à lui-même, dont il ne se reconnaît pas comme le support, comme le producteur. C'est vraiment une maxime simple qui désigne effectivement un paradoxe de la production de la parole, de l'auto-production de la parole. Elle comporte l'attribution de cette parole à autrui.

Ce que met en question la troisième maxime est justement cette attribution à autrui: *"sa structure propre en tant que signifiante est déterminante dans cette attribution"*. C'est la structure de la chaîne signifiante qui détermine l'attribution subjective, celle *"dont la règle est distributive, c'est-à-dire à plusieurs voix"*. Loin qu'ont ait l'attribution à un, la chaîne signifiante est susceptible d'être attribuée à plusieurs, que ce soit à plusieurs voix qui sont entendues, ou que ce soit le dialogue du sujet avec la voix qu'il entend. Autrement dit, ce que rend effectivement sensible l'expérience du psychotique, c'est la distribution et la fragmentation de l'attribution subjective de la chaîne signifiante, c'est-à-dire la distribution de son énonciation.

Ce qui est amusant, c'est qu'on s'est intéressé à l'exemple du *Je viens de chez le charcutier* suivi de la jaculation *Truie!* - pages 534 et 535 des *Ecrits*, et dont vous avez maintenant le *back-ground* avec la parution du *Séminaire III* - sans s'apercevoir qu'il s'agit du commentaire et de la mise en valeur de ces pages sur la parole. Cet exemple se déchiffre aussitôt si on s'aperçoit qu'il nous présente exactement cela point par point, à savoir une chaîne signifiante qui comme telle prend valeur de voix, avec un temps repérable, et dont l'attribution subjective se démontre distributive.

Je ne vais pas prendre le temps de vous rappeler dans le détail la situation dont il s'agit dans cet exemple. Je rappellerai simplement que la malade est la fille d'une mère avec laquelle elle a vraiment réussi ce couplage qui paraît si inaccessible à bien des femmes, c'est-à-dire une sympathie parfaite avec sa maman, de telle sorte qu'elles délirent à deux. Il y a là un idéal qui est rarement réalisé et après lequel beaucoup de femmes soupirent. Ici, c'est réalisé: elles sont dans une situation de délire à deux, qui a pris la forme de ce que Lacan appelle un délire de surveillance qui les met en contradiction avec leur voisinage. Lors d'une rencontre avec ce voisinage, représenté sous les espèces d'un ami de la voisine, se produit ce que la patiente-fille rapporte dans la présentation de malades, à savoir qu'elle a été insultée par ce voisin, qui lui aurait lancé ce mot: *Truie!* Après quoi elle reconnaît avoir eu auparavant la

pensée allusive, articulée silencieusement, d'un *Je viens de chez le charcutier*. Voilà donc la très mince donnée que Lacan va faire valoir à partir des questions qu'il se pose, en partant évidemment du fait que c'est une hallucination et que le voisin n'a pas prononcé ce mot.

Le premier point que Lacan relève, en partant du fait que c'est une hallucination verbale, c'est que nous avons là un enchaînement signifiant. Nous avons ce que Lacan appelle une chaîne signifiante. Et que constatons-nous? Nous constatons que c'est une chaîne signifiante qui est distribuée dans son attribution subjective, puisque la première partie de cette chaîne est attribuée par la patiente elle-même et que sa seconde partie est par elle attribuée à l'ami de la voisine. Nous avons donc ici un exemple de distribution de l'attribution subjective.

Ce que nous avons à saisir, c'est le pourquoi de cette rupture de la distribution subjective. La première partie de la chaîne, celle que la malade s'attribue à elle-même, n'a évidemment rien de scandaleux. Penser que l'on vient de chez le charcutier peut être bizarre lorsqu'on sort de chez soi, mais enfin, en soi-même, cette pensée ne comporte rien d'hallucinatoire à proprement parler. Mais il y a une rupture qui fait qu'une partie de cette chaîne signifiante lui revient du dehors, comme prononcée par cet homme qu'elle rencontre sur le palier. Nous avons là un phénomène de séparation de la voix qui a l'avantage ici d'être incarné par un homme. Ce n'est pas une voix qui se ballade on ne sait où, et qui oblige en général le sujet à des élucubrations sur sa provenance. Cette chaîne signifiante se trouve donc rompue en dialogue, et elle comporte un élément d'invective qui revient au sujet du dehors.

Le fait que Lacan souligne au départ, c'est le caractère allusif du *Je viens de chez le charcutier*. La patiente le dit elle-même: elle ne peut dire exactement ce dont il s'agit dans cette phrase. C'est ce que note Lacan: *"Il suffit que la malade ait avoué que la phrase était allusive, sans qu'elle puisse pour autant montrer rien de perplexité quant à saisir sur qui des coprésents ou de l'absente portait l'allusion."* Lacan s'empare de ce fait que la malade témoigne qu'il s'agit d'une allusion sans qu'elle sache de qui il s'agit, d'elle-même ou du voisin ou de le mère. La phrase flotte en quelque sorte entre ces trois personnages.

Lacan s'empare de ce fait pour y voir quoi? Pour y voir l'équivoque que comporte en soi-même ce signifiant *je* qui figure dans la phrase. Ce dont témoigne la patiente, c'est qu'il y a là une allusion qui se trouve suspendue, à savoir la référence de ce *je*. Ce *je*, qui le dit? C'est là que Lacan parle d'oscillation, une oscillation entre le voisin et la patiente. Qui dit *je* des deux? C'est bien une question, puisque nous savons finalement qu'il y a un morceau de la chaîne signifiante qui va fiche le camp pour être vraiment attribué à un autre. En effet, ce qui est d'autant plus en valeur par rapport à cet élément allusif, c'est le caractère de certitude que comporte ensuite le fait que la patiente dise qu'elle a été par ce voisin injuriée et traitée de truie. Vous savez que cet élément de certitude peut aller assez loin pour motiver une plainte auprès de la figure de l'autorité familière qui est le flic du coin. Il y a donc ce point de certitude dans l'attribution subjective, et qui fait d'autant mieux valoir l'équivoque et l'incertitude de qui dit *je*.

C'est là que Lacan arrive à trouver une fonction à la rupture de l'énonciation. Il traite la rupture de l'énonciation que comporte le mot *truie*, comme assurant rétroactivement l'identité du sujet parlant: *"Il apparaît ainsi*

que le je*, comme sujet de la phrase en style direct, laissait en suspens la désignation du sujet parlant, conformément à sa fonction dite de* shifter *linguistique, aussi longtemps que l'allusion restait elle-même oscillante."* Lacan considère que l'allusion porte fondamentalement sur l'identité du locuteur. En effet, si on sait qui le dit, ça s'éclaire: *"Cette incertitude* [l'incertitude qui porte sur la référence du sujet parlant] *prit fin, passée la pause, avec l'apposition du mot truie."* Autrement dit, c'est à partir de l'émergence du mot *truie* comme venant de l'Autre, que l'incertitude qui porte sur la référence du sujet se trouve arrêtée. Ce que Lacan vise est évidemment ce phénomène de rétroaction qui nous est exemplifié sur son Graphe, mais c'est un phénomène de rétroaction perturbée.

Ce qu'il s'agit de saisir maintenant, c'est par quelles voies de conduction se trouve ici perturbé le phénomène de rétroaction. Si ce qui s'était fait entendre, c'était *cochon* et pas *truie*, alors le *Je viens de chez le charcutier* aurait été attribué à l'Autre. Il est difficile de faire des variations sur les hallucinations verbales, je veux dire qu'il est difficile d'en inventer. Ce n'est probant que quand c'est relevé dans l'expérience. Mais si ça avait été *cochon* au lieu de *truie*, ce mot aurait alors été à sa charge à elle, et le *je* aurait rétroactivement été imputé au voisin.

Il y a effectivement, dans le phénomène de l'invective, de l'injure, une *opacité* - c'est le terme de Lacan. L'invective n'est pas la même chose qu'un discours articulé. Elle vise à saisir le sujet dans un statut qui n'est pas son statut de sujet du signifiant. Je dirai même que ce n'est pas la même chose de dire *tu es une truie*, que de lâcher la jaculation *Truie!* Il y a dans l'invective l'intention de toucher dans le sujet un point qui précisément est son *je*. Il n'y a pas, dans le discours, de phénomène qui réponde mieux que l'injure et l'invective à la question du *"Qui suis Je?"* - c'est la question de "Subversion du sujet" -, parce qu'elles visent à désigner le sujet comme autre chose que le sujet du signifiant, et d'abord comme autre chose qu'un sujet qui peut répondre. Quand on vous traite d'ordure - ça a pu vous arriver -, ce n'est pas dans la visée que vous repreniez la parole, mais plutôt dans la visée de recevoir une claque. On peut évidemment répondre sur le même registre mais ça ne fait pas un dialogue. On répond mais ce n'est pas la même chose que la pastorale, ce n'est pas la même chose que le *je t'aime / je t'adore*. Ca a l'air symétrique alors que c'est au contraire tout à fait dissymétrique. Ca vise le sujet en un tout autre point.

C'est la valeur que Lacan donne ici à cette jaculation, puisqu'il dit que ce mot se fait entendre à la place de ce qui n'a pas de nom, à la place où l'objet indicible est rejeté dans le réel. D'ailleurs, Lacan rappelle que la patiente a craint, par ailleurs, de se trouver mise en pièces par sa belle famille de paysans qui aurait voulu dépecer en elle la citadine. C'est donc dans son statut d'objet qu'elle est visée par ce signifiant. Le mot de l'invective vient à la place du *Que suis Je?* C'est la place que Lacan, dans "Subversion du sujet", pose comme la place de la jouissance. L'invective vise le sujet comme objet *a*, et c'est de là que vient son opacité.

Ce que je vous dis là n'est pas une construction. C'est exactement ce que dit Lacan: *"Ce nom se détache d'elle par le tiret de la réplique, opposant son antistrophe de décri au maugréement de la strophe"*. Le sujet grommelle son *Je viens de chez le charcutier*, et à cette strophe s'oppose l'antistrophe de ce cri, qui est en même temps un décri, puisque ce n'est pas *beauté* mais *truie*.

Strophe: *Je viens de chez le charcutier.* Antistrophe: *Truie! "Ce nom se détache d'elle par le tiret de la réplique, opposant son antistrophe de décri au maugréement de la strophe restituée dès lors à la patiente avec l'index du* je.*"* Le *je* se trouve rétroactivement restitué. Le *je*, qui au départ est flottant et pourrait se déposer ailleurs, se trouve rétroactivement fixé sur la patiente grâce à l'émergence du mot *truie*.

Cela se laisse évidemment placer sur le Graphe. Nous avons le *Je viens de le charcutier*, comme tel flottant, sur le premier vecteur, et c'est seulement par le fait que de l'Autre revienne le mot *truie*, que le *je* lui-même se trouve fixé. Le *je* ne trouve sa place que sur la voie de retour de la jaculation. Ca obéit à la règle de la communication inversée. C'est là qu'il faut resituer le vecteur qui est celui de la voix, ce vecteur qui dans le Graphe normal se déplace ailleurs. Ce que nous avons ici, dans le cas qui nous occupe, c'est visiblement un retour du vecteur de la voix sur le vecteur rétroactif. Ce vecteur rétroactif est effectivement animé de façon manifeste par la voix de l'Autre. Nous voyons bien se produire un effet de signifié, et nous devons donc garder ce point que l'on centre sur le *je*. Par contre, nous pourrions poser ce qui est nécessaire pour fixer ce point, pour fixer la signification, pour fixer ce point qui se trouve séparé par le tiret de la réplique, qui se trouve séparé du vecteur signifiant, et qui par là-même se trouve être chargé d'une voix. On pourrait améliorer la chose, mais c'est là une première façon de situer ce point.

Il faudrait peut-être aussi tenir compte du fait que ce n'est pas simplement de l'Autre comme tel que la patiente entend la voix, puisqu'elle isole en même temps très bien de qui il s'agit. C'est là qu'il faut penser à resituer dans ce Graphe sa partie inférieure, qui comporte le rapport du moi avec son image. Lacan installe le vecteur où nous avons *i(a)*, l'image du moi, et *a'*, le moi. On constate alors que se trouve rompu ce vecteur, et que nous pouvons rétablir cette adresse, cette adresse de ce qui lui vient de l'Autre, en face d'elle, puisque ce n'est pas seulement un Autre insaisissable, inconnu et fantomatique qui parle, mais précisément l'autre qu'elle a en face d'elle. Il nous reste alors à poser que ces deux vecteurs rétroactifs n'en font qu'un, pour retrouver la position selon laquelle le sujet est, dans cette hallucination verbale, strictement pris dans la relation duelle: la voix de l'Autre se trouve exactement supportée par le petit autre, c'est-à-dire par le bonhomme qu'elle a en face d'elle. Même si pour le sujet psychotique la voix paraît venir d'ailleurs sans qu'il puisse s'en représenter la source, il n'en reste pas moins qu'il est toujours susceptible d'élucubrer sur qui émet ces voix. La possibilité d'isoler le sujet à qui il attribue la voix lui est toujours ouverte. Le sujet se montre là tout à fait certain de cette position, et il peut, dans les phénomènes qu'on appelle intuitifs et auxquels Lacan se réfère un peu plus loin, se retrouver dans la certitude, tout à fait indépendamment du décryptage effectif de ce dont il s'agit.

C'est ce que Lacan pose quand il dit: *"L'effet de signification anticipe sur le développement de la signification. Il s'agit en fait d'un effet du signifiant, pour autant que son degré de certitude..."* Le sujet sait que ça veut dire quelque chose sans savoir de quoi il s'agit. C'est ce que Lacan appelle le degré deuxième de la signification, c'est-à-dire une signification de signification. Par exemple, vous, vous êtes sûrs que ce que je dis veut dire quelque chose mais vous ne savez pas très bien quoi. Eh bien, c'est la signification de signification. *"L'effet de signification anticipe sur le développement de la signification. Il s'agit en fait d'un effet du signifiant, pour autant que son degré de certitude*

prend un poids proportionnel au vide énigmatique qui se présente d'abord à la place de la signification elle-même." Ce qui est écrit là, c'est qu'une fois que l'on débarrasse ça des contenus qui se laissent saisir, à savoir l'injure et le *Je viens de chez le charcutie*r, on a ce phénomène de signification de la signification, qui parfois affleure dans la clinique en cette conviction que tout veut dire quelque chose. Est présente alors la signification de signification, qui constitue un degré de certitude tout à fait avérée dans le sujet, sans qu'en même temps cette signification comme énoncé ne puisse se déployer. Ca démontre à quel point ce vecteur peut se suffire à lui-même sans aucun contenu signifié.

Evidemment, la question est de savoir pourquoi le surmoi n'est pas une hallucination. Il n'est pas une hallucination mais il en est voisin. C'est ce dont on peut s'apercevoir quand on suit dans le détail les émergences qui pour l'homme aux rats connotent le dit du capitaine cruel. J'évoque cela pour ceux d'entre vous qui, la semaine dernière, ont suivi la séance consacrée à l'homme aux rats, à la Section clinique, et où Guy Clastres a fait un exposé tout à fait précis sur cette question. Ce qui recouvre ces phénomènes chez l'homme aux rats, c'est que le capitaine cruel dit bien ce qu'il dit. Ce n'est pas comme l'injure qu'entend la patiente. C'est, si je puis dire, acoustiquement avéré - ce qui n'empêche que ça n'en emporte pas moins des phénomènes hallucinatoires.

Si nous voulons situer le surmoi, il faut quand même comprendre pourquoi ce n'est pas une hallucination. Pourquoi la voix de la conscience - puisque c'est ainsi qu'on a cru devoir l'appeler - n'est-elle pas une hallucination? Je voudrais avoir le temps de vous montrer la connexion entre ce dont il s'agit ici et ce que Lacan a élaboré dans son rapprochement de Kant et de Sade. Ce n'est pas un tour de passe-passe étonnant de Lacan que de comparer la maxime kantienne de la loi morale, cette maxime dite par aucune autre voix que la voix du dedans, avec la maxime sadienne qui figure dans *La Philosophie dans le boudoir*, à savoir: *"J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque, et ce droit je l'exercerai sans qu'aucune limite ne m'arrête dans le caprice des exactions que j'ai le goût d'y assouvir."* Lacan nous indique que ça rentre dans notre série du surmoi, puisqu'il relève l'humour de la formule et qu'il rappelle que dans la psychanalyse l'humour est le transfuge de la fonction du surmoi, le transfuge de la fonction du surmoi dans le comique.

Ce qui est manifeste, c'est que la maxime sadienne s'énonce à l'inverse de la maxime kantienne. La maxime kantienne est construite sur un *tu dois: Tu dois agir selon une maxime qui puisse être universelle. Toute action que tu fais, doit en elle-même comporter une postulation à l'universel, doit exemplifier l'universel*. Cette maxime s'adresse au sujet comme *tu*, et elle dissimule ce qui est apparent dans la maxime de Sade, à savoir que tout *tu* comporte un *je*, suppose un *je*. Si aux yeux de Lacan la maxime de Sade est plus honnête, c'est que celui qui profère, profère en tant que *je* et non en tant que *on*. Il y a là une identité. C'est donc un *je*, mais un *je* qui parle de sa jouissance. On peut dire que c'est la grosse voix, et c'est là qu'il faut faire bien attention. En effet, dans la maxime de Sade, l'Autre parle *je*. Dans cette maxime, c'est le sujet qui est à la place de l'Autre à qui on s'adresse. Le destinataire, c'est-à-dire chacun de nous, se trouve là à la place de l'Autre. Mais on va voir pourquoi Lacan préfère prendre les choses par un autre biais, et comment ça se justifie.

Ce qui de façon élémentaire est d'abord sensible dans la maxime morale de Kant, comme dans celle supposée immorale de Sade, c'est que cette

énonciation même de la loi comporte en fait une division entre le *je* et le *tu*. C'est ce que Lacan appelle ici une bipolarité - bipolarité nécessaire à l'instauration comme telle de la loi. A cet égard, par un mouvement que nous avons déjà trouvé dans son texte sur la psychose, il fait de cette bipolarité la refente même du sujet, la division même du sujet. La formule de la loi morale, c'est qu'il y a effectivement une loi qui est supportée par la division du sujet: *"On s'aperçoit ici se révéler que la bipolarité dont s'instaure la loi morale n'est rien d'autre que cette refente du sujet qui s'opère de toute intervention du signifiant, nommément du sujet de l'énonciation au sujet de l'énoncé."* Vous avez ici un mot qui compte et qui nous rattache au texte sur la psychose, à savoir ce mot *toute*, le *toute intervention du signifiant*, qui fait exactement écho au *tout signifiant perçu*. On a là, de façon tout à fait explicite, une donnée que comporte comme telle l'émergence, l'introduction, l'intervention du signifiant de diviser le sujet.

Cet Autre, pourquoi Lacan le situe-t-il à la place de l'adresse et non à la place de celui qui impose? Nous sommes habitués à considérer que la majuscule que l'on met à l'Autre veut dire qu'il a le pas et qu'il domine, qu'il est le lieu qui commande. Nous sommes tentés de dire que ce qui est original chez Sade, c'est que l'Autre parle *je*. Mais ce que développe au contraire Lacan, c'est l'opération de déchéance de l'Autre que comporte en elle-même la tentative sadienne. Il faut bien dire que, par rapport au *je* qui parle de la jouissance, nous avons ici un *je* qui en parle de façon affirmative. Nous avons un *je* qui parle de la jouissance de façon affirmative et injonctive. Ca n'a précisément rien à faire avec l'Autre qui questionne sur le désir, avec l'Autre qui questionne le *je* sur son désir. C'est une fonction tout à fait distincte. A cet égard, ce n'est pas la peine de se gargariser du fait que le surmoi dise *Jouis!* Disons que le surmoi parle *je*. Dans la formule sadienne, la refente se trouve démasquée de la même façon que la jaculation qu'entend la patiente, prononcée par l'Autre, démasque la refente de l'énoncé et de l'énonciation en même temps qu'elle la fixe.

L'opération sadienne, on a tendance à la considérer comme Sartre dans *L'Etre et le néant*. Sartre s'imagine que le sadisme consiste à réduire l'Autre à être un objet, un objet tout juste bon à servir la jouissance du sujet suprême que serait le sadique. Lacan traite la question d'une façon exactement contraire, à savoir que la tentative sadique est de subjectiver l'Autre, de subjectiver le lieu de l'Autre et non pas de le faire objet. C'est de révéler dans l'Autre, de produire de façon inextinguible dans l'Autre sa refente subjective, sa division subjective. C'est pourquoi le tortionnaire n'a rien à dire sur sa jouissance. Il n'a rien à en dire puisque c'est lui qui se fait l'objet du tourment, qui se fait l'instrument de la jouissance. C'est cela qui fait la vraie parenté du sadisme et du masochisme, à savoir que le sadique se fait aussi bien instrument de la jouissance. C'est ce que Lacan isole dans le statut propre de Sade comme voix. A cet égard, la maxime se profère à la place de l'objet. C'est elle qui opère le viol de l'Autre. C'est ce que Lacan développe dans son analyse de la pudeur, page 772 des *Ecrits: "entre deux, l'impudeur de l'un à elle seule faisant le viol de la pudeur de l'autre. Canal à justifier, s'il le fallait, ce que nous avons d'abord produit de l'assertion, à la place de l'Autre, du sujet."* On a là la matrice de toute perversion, puisque exhibitionnisme et voyeurisme trouvent là leur place.

Cette maxime de la perversion, nous la trouvons, aussi surprenant que ça

puisse paraître, incarnée dans la psychose. Cette exigence de jouissance, où est-elle plus manifeste que dans la bouche du Dieu de Schreber? - cette jouissance de Dieu sur laquelle le christianisme ne s'est pas montré très exigeant, à savoir qu'on n'a pas pensé aux sacrifices qu'il fallait faire avant pour faire jouir dieu. Il y a eu simplement quelques bonhommes qui se sont contentés de faire le sacrifice de leur jouissance phallique et c'est quand même moins glorieux que les sacrifices humains. C'est évidemment comme cela qu'ils interprètent le *j'ai le droit de jouir du corps de Dieu*, mais enfin, ils y mettent des limites: il faut que ce Dieu se tienne bien. Par contre, ce qui anime le délire de Schreber, c'est qu'il est, lui, aux prises avec un Dieu qui formule qu'il a le droit de jouir de son corps et sans qu'aucune limite ne l'arrête dans le caprice de ses exactions.

Schreber se place comme sujet au lieu de l'Autre. C'est lui qui s'éprouve comme l'Autre. Qu'est-ce qui fait par excellence la victime de Sade? La victime par excellence de Sade, c'est la femme, en tout cas des femmes, même si à l'occasion il y a des bonhommes. C'est précisément chez une femme en tant qu'Autre que le héros sadien s'essaye à susciter la division subjective et à la pousser à l'extrême. Le tortionnaire, même si Sade le représente à l'occasion sous des dehors féminins, est essentiellement mâle. Il n'y a qu'à voir comment Juliette fait valoir son clitoris comme pénis. La jouissance du côté du tortionnaire est une jouissance mâle, une jouissance de coups - à entendre dans tous les sens. A cet égard, le pervers se situe du côté de la jouissance à obtenir, alors que le psychotique, si nous prenons notre repère chez Schreber, s'identifie à l'Autre, à l'Autre subjectivé jusqu'à la féminisation, car il n'y a pas de meilleure incarnation de la division de l'Autre subjectivé qu'une femme.

C'est par là, me semble-t-il, que nous pourrions marquer un balancement entre névrose et psychose et les mettre en perspective. Il faudrait évidemment avancer un peu plus, mais on peut dire que ce qui caractérise quand même la paranoïa schreberienne, c'est la réintroduction de la question d'une jouissance au lieu de l'Autre. Ca sépare finalement cette exigence de jouissance du lieu de l'Autre. C'est ce qui est manifesté par la division entre le Dieu de Schreber, ce Dieu qui le persécute, et l'ordre du monde. Il me semble que toute considération sur le sujet doit partir de ce qui dans les *Mémoires* de Schreber est tout à fait structurant du début jusqu'à la fin, à savoir que son Dieu et l'ordre du monde, ça fait deux. C'est là que l'on voit au mieux cette séparation de l'exigence de jouissance et de l'Autre. Que précisément dans cette division se fassent entendre des voix, c'est ce qu'il s'agira d'éclairer.

Je voudrais quand même relever, pour finir, que Sade, aux yeux de Lacan, a fait la passe. Sade est allé au-delà du fantasme. C'est précisément d'être allé au-delà du fantasme qui lui a permis de donner ce que Lacan appelle l'épure de son fantasme dans son oeuvre, et ceci dans la mesure même où le fantasme est ce qui impose ses limites au désir.

Je vais arrêter là-dessus et je poursuivrai la fois prochaine.

XIII

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 17 MARS 1982

Je me suis demandé si je ne pouvais pas m'offrir un petit après-midi de vacances, d'autant que finit par me manquer le fait qu'on me coupe la parole. Toutes les semaines, depuis le début de cette année, je m'arrange pour que vous restiez complètement silencieux, ce qui me convient certainement. Je veux dire que ce silence contribue à me faire parler. C'est une relation que l'on connaît: se procurer un Autre silencieux comme espace pour parler. C'est le fondement même de la relation analytique. C'est le silence de l'auditoire - bien nommé d'ailleurs, puisque un auditoire n'est pas un locutoire - qui peut donner une chance à l'enseignant de faire l'analysant. Il n'y a pas du tout de paradoxe dans ce que Lacan avait formulé, à savoir qu'il se considérait dans son enseignement en position d'analysant. Ce n'est pas du tout un paradoxe, et ça devrait même aller de soi dès lors qu'un auditoire n'est pas confondu avec un locutoire.

Cette idée s'est donc présentée à moi, et j'ai eu aussitôt l'envie de vous transformer en locutoire pour voir ce que ça donnerait. C'est sans doute que je dois avoir besoin d'interprétations pour me repérer mieux sur ce que je fais ici. C'est donc plutôt à vous que je donnerai la parole aujourd'hui. Ca s'appelle d'habitude poser des questions, mais il n'est pas forcé que l'on s'en tienne là. Ca peut être, aussi bien, faire une intervention, dire ce que vous avez sur le coeur ou ce qui vous occupe, ce que vous considérez être pour vous les questions actuelles, soit dans votre formation, soit dans le mouvement analytique. Je vous ai fait part de ce qui était pour moi un certain nombre de questions névralgiques dans la réflexion qui se poursuit sur l'enseignement de Lacan, et il me semble que je pourrais attendre ici un certain nombre de témoignages de ce que sont pour vous ces questions. Il me semble que l'on n'est pas obligé de s'en tenir à la demande d'éclaircissement mais que l'on peut faire un peu plus.

Je vous demande donc de devenir aujourd'hui un locutoire et, pour vous laisser le temps de vous remettre de ce changement de statut, je vais simplement rappeler quelques éléments que j'ai évoqués la dernière fois à propos des trois P, des trois paradoxes de la perception de la parole.

J'espère que ne vous a pas échappé que la façon dont j'ai repris l'analyse lacanienne célèbre du *Je viens de chez le charcutier*, permet de mettre directement en relation la voix, la voix psychotique, et la jouissance. Ce n'est pas un thème qui est d'emblée apparent dans ce texte de Lacan sur la psychose, mais je crois vous avoir montré comment cette connexion était établie par Lacan. Je dirai même qu'elle nous permet de répondre à une question qui est depuis longtemps en attente dans ce texte, lorsque Lacan propose de reporter sur les connexions de son Graphe les modifications introduites par la structure psychotique. Vous savez qu'il a fait cette modification, à savoir qu'il a écrit un

schéma, le schéma R, dont il a montré la modification dans la psychose avec le schéma I. Le schéma R a spécialement été fait pour être transformé, alors que le Graphe du désir n'a pas été fait pour cela.

La dernière fois, je vous ai proposé une première façon de corriger ce Graphe selon les indications mêmes de Lacan, mais il y a une autre modification qui peut se coudre à la première. Vous vous rappelez que j'ai attiré l'attention sur les points initiaux et terminaux de chacun de ces vecteurs qui forment un nouveau quadruple: jouissance, castration, signifiant, voix, et que ce que démontre l'analyse lacanienne de la voix psychotique est la connexion de la voix et de la jouissance. Le problème des voix dans la psychose, c'est bien le problème d'une chaîne signifiante en suspension, qui se trouve rompue selon sa structure signifiante même, et diversement attribuée dans la pluralité des voix psychotiques d'abord, et secondairement rédupliquée entre le sujet et l'Autre. La chaîne signifiante dont il s'agit dans l'exemple de Lacan, se trouve pour une part attribuée par le sujet à sa propre rumination mentale - c'est le *Je viens de chez le charcutier* - tandis qu'une autre partie de cette chaîne signifiante se trouve par le sujet attribuée à l'Autre: le sujet entend le mot *truie* comme venant du personnage masculin qu'il rencontre sur le palier. Ces deux attributions ne sont évidemment pas symétriques, puisqu'une partie de la chaîne signifiante est considérée par le sujet comme faisant partie de ce que j'ai appelé sa rumination mentale, bien connue du névrosé, tandis qu'une seconde partie de la chaîne lui revient comme réel, ou au moins dans la réalité, mais avec un caractère de certitude qui permet de considérer cela comme une émergence de réel. La patiente entend - elle en est sûre - l'injure dite par ce voisin. C'est cette certitude qui justifie de voir là une émergence de réel - certitude qui pour elle contraste avec l'équivoque du *Je viens de chez le charcutier*.

Regardez en quels termes Lacan évoque ce mot de *truie*. Ce n'est pas un impératif mais une jaculation injurieuse, une insulte, et le statut des insultes est tout à fait distingué, même linguistiquement. Au fond, cette injure lui propose son nom. Cette injure propose à la patiente de dire ce qu'elle est dans son fond. C'est cela l'injure, c'est cela qui fait la puissance des injures. Ce n'est pas du tout la même chose que le *Je viens de chez le charcutier*, qui est une articulation complexe avec sujet, verbe et complément, et qui contraste évidemment avec la simplicité de l'injure. L'injure peut être cependant un peu plus complexe - par exemple: *Fils de pute!* - mais elle conserve néanmoins une simplicité foncière. L'injure vise une qualité essentielle du sujet, elle vise à le saisir comme une réponse à son *Que suis-je?* Une insulte se propose toujours comme une réponse au *que suis-je* de l'Autre. Elle se propose comme équivalent à la désignation authentique du sujet, à ce qu'il est dans son fond. C'est ce qui justifie Lacan de dire que ce mot vient à la place de ce qui n'a pas de nom, parce que ce qui n'a pas de nom propre, c'est ce qu'est le sujet dans son fond. L'injure vient à la place de ce qui n'a pas de signifiant et qui est, non pas le sujet en tant que représenté, mais le sujet en tant que *je*. C'est l'impasse que tente l'injure sur le signifiant. Elle tente cette impasse et c'est pour cela qu'elle est à son comble d'injure quand elle est faite d'un mot unique. Elle tente l'impasse sur la loi du signifiant, sur la loi qui veut qu'un signifiant vaut pour un autre, sur cette loi qui ouvre toute la dimension dialectique et fluente du discours. L'injure tente l'impasse sur la dimension diacritique du langage, elle se propose comme mot de la fin. Le paradoxe de l'injure, c'est d'être un

signifiant qui vient justement à la place où il n'y a pas de signifiant, où ce n'est plus le signifiant qui vaut, qui vaut de ne valoir que pour un autre.

Si on veut dès lors écrire l'injure comme signifiant, il faut l'écrire comme signifiant de l'Autre barré. L'Autre barré veut dire que le signifiant dans son ensemble est insuffisant et défaille à définir l'abjection de l'Autre - puisque c'est de cela qu'il s'agit, à savoir le traiter d'ordure -, et que c'est sur le fond de cette défaillance d'ensemble que surgit à la place un signifiant supplémentaire, c'est-à-dire un signifiant qui vient à la place de ce qui n'a pas de nom: S de A barré.

C'est pour nommer cette place que Lacan choisit précisément l'écriture de l'objet *a*. L'objet *a*, c'est aussi bien l'objet sans nom, l'objet sans nom propre, l'objet qui n'a pas sa place dans l'ensemble signifiant. C'est là que se rassemble tout le paradoxe de l'enseignement de Lacan, à savoir que l'inconscient structuré comme un langage n'implique pas que tout est signifiant. Tout n'est pas signifiant, et c'est là que Lacan peut mettre en cause l'objet indicible rejeté dans le réel. L'injure est une des façons d'exprimer la fonction de l'objet *a*. L'injure ne fait qu'habiller d'un mot l'objet comme abject, cet objet qui dans la psychose se met à parler dans le réel. C'est, après tout, ce qui distingue la psychose: l'objet *a* parle.

C'est déjà ce que la fonction de la voix et de la jouissance implique: la jouissance vocifère. C'est à la place de la jouissance que ça se vocifère dans la psychose. Si Lacan peut entendre dans cette vocifération les vers de Valéry - *"Que l'univers n'est qu'un défaut / Dans la pureté du Non-être"* -, vous savez que le Dieu de Schreber est capable d'en dire bien d'autres du même tonneau, comme par exemple le fameux *"Tout non-sens s'annule"*. Voilà ce qui justifierait de connecter le vecteur voix avec le vecteur supérieur où se fait entendre la jaculation injurieuse qui comme telle habille l'objet indicible et en provient.

C'était pour rappeler, reprendre ce que j'avais évoqué la dernière fois. Je vais maintenant vous transformer, si vous le voulez bien, en locutoire, et écouter ce que vous avez à dire sur la psychanalyse - pas tant sur ce que j'en ai dit, que sur la façon dont vous-mêmes attrapez la situation présente. Je vais donc faire silence pour que vous puissiez parler.

X. - C'est une question qui porte en fait sur votre enseignement et non pas sur la psychanalyse. Ce qui m'a beaucoup frappé - ça fait plusieurs semaines que je m'interroge là-dessus - c'est que vous avez fait énormément de références cliniques et qu'elles ont toutes été centrées dans le cadre de la névrose et de la psychose. Comment expliquez-vous qu'un enseignement qui porte sur l'origine du concept de jouissance ne fasse jamais appel à la perversion?

J.-A. MILLER : - Dire *jamais* me paraît être un peu trop dire. Je remarquerai d'abord qu'il y a une difficulté propre à l'examen psychanalytique de la perversion - difficulté que nous avons longuement rencontrée au cours d'une année de la Section clinique qui était justement consacrée au *problème* pervers dans la psychanalyse. Nous avions choisi ce terme de problème parce que c'est bien sous cet aspect problématique que s'était présentée la perversion dans les discussions préparatoires. Les analystes présents ne considéraient pas que leur expérience proprement analytique de la perversion était probante,

précisément à propos de sa position par rapport à la jouissance, à propos de la satisfaction proprement perverse, à propos de la satisfaction que son symptôme apporte au pervers. Il y avait peu d'analystes qui pouvaient témoigner de façon authentique de l'analyse d'un pervers. Le seul fait qu'une demande d'analyse soit formulée par un pervers, commence évidemment à faire douter de sa perversion. Je veux dire que la tentation serait justement de définir le pervers par le fait qu'il ne demande pas une analyse. S'il l'aborde, disons que son abord peut en être alors spécialement biaisé. Il y avait donc un embarras des psychanalystes présents lors de cette discussion, un embarras à parler de façon authentique de la perversion. Ils n'avaient pas la même distance pour les névroses, et la présentation de malades par Lacan, ainsi que l'expérience de beaucoup dans les institutions de santé mentale, les rendaient également plus à l'aise avec la psychose. C'était donc déjà sous un aspect problématique que la perversion pouvait être abordée, à la mesure même de l'importance du facteur jouissance dans sa structure. C'est général et ce n'est pas facilement surmontable. On a tourné autour de ça pendant une année entière.

Je dirai cependant qu'il n'est pas possible théoriquement de négliger la perversion dans les recherches sur les fondements du concept de jouissance. Je crois avoir évoqué cela précisément la dernière fois, et d'abord à propos de la voix. L'exemple de l'injonction sadienne dans *La Philosophie dans le boudoir* s'impose comme une référence de Lacan, et il m'avait semblé à ce propos pouvoir mettre en parallèle psychose et perversion pour ce qu'il en était de la position du sujet. Pour le psychotique, l'objet *a* parle dans le réel et, telle que Lacan construit la structure de la perversion, c'est le contraire pour le pervers qui, lui, s'identifie à la position de cet objet, par quoi il se fait pur instrument du supplice, rejetant la subjectivité dans l'Autre et le tenaillant pour faire surgir la division du sujet la plus pure possible. C'est ainsi que Lacan interprète la résistance peu commune des victimes sadiennes aux tourments qui leur sont faits. Il m'est arrivé de lire - c'était à Vincennes - tel passage de Sade où l'on voit une malheureuse qui, après avoir été affamée pendant des jours, se trouve encore en excellente santé, et être, en plus, conduite sur une sorte de patinoire où elle glisse et se casse successivement les membres devant le groupe de ses tourmenteurs. Elle continue cependant vaillamment son itinéraire pour finir coupée en tranches. On sent évidemment qu'il y a là un infini qui est obtenu. Il y a une position massive du tourmenteur, une massivité par rapport à ses victimes dont il va chercher à blesser jusqu'au fond la pudeur et la chair. C'est d'ailleurs comme ça qu'un surréaliste célèbre a représenté Sade, à savoir avec un visage et une muraille.

Il me semble donc que l'on peut faire là une clinique contrastée. C'est un thème qui m'intéresse. Après la conférence qu'avait donnée Guy Clastres à la Section clinique, j'avais essayé de faire un parallèle entre le déclenchement de la grande obsession de l'homme aux rats et le déclenchement d'un délire psychotique. C'est une voie à explorer dans la suite de notre parcours de l'enseignement de Lacan et de sa clinique, à savoir la voie d'une clinique comparative, et non seulement au niveau du symptôme mais aussi au niveau structural.

Je compte m'y retrouver un peu mieux dans la perversion au fur et à mesure que nous avancerons dans le concept de jouissance, puisque c'est à ça, effectivement, que nous conduit l'abord de la jouissance à partir de la pulsion.

Le concept de jouissance est bien ce qui vient à la place du concept de pulsion chez Freud. Il vient à la même place mais il ne l'annule pas. C'est un concept rendu nécessaire pour les mêmes raisons qui ont poussé Freud à inventer le concept de pulsion, qui lui-même apparaît à l'occasion comme mythe et que Lacan a rendu plus clinique avec le terme de jouissance. C'est ce qui est frappant: le concept de pulsion chez Freud apparaît comme un concept nécessité par la théorie, c'est-à-dire comme pas observable. C'est le concept qui accouche du concept de pulsion de mort qui, lui, a toujours été un os pour la lecture prélacanienne de Freud, puisque, à partir du moment où l'on considérait la pulsion comme un instinct, la pulsion de mort apparaissait comme une contradiction dans les termes. C'est toujours une partie de l'enseignement de Freud que ses élèves ont eu tendance à mettre de côté. Ils l'ont même faite tomber. Le concept de pulsion apparaît comme une construction théorique dont il est difficile de trouver le corrélat dans l'expérience, le corrélat phénoménal. Ce que Lacan a réussi avec le concept de jouissance, c'est de permettre de repérer toute cette dimension phénoménale dans l'expérience, avec évidemment beaucoup de malentendus dûs à la facilité première de l'emploi de ce concept. S'il était difficile de parler d'une clinique de la pulsion, il est possible, à partir de Lacan, de parler d'une clinique de la jouissance. Il y a eu un gain historique dans ce déplacement.

A partir de là, on peut dire - je crois que je l'avais évoqué quand j'avais parlé de la bascule de l'enseignement de Lacan autour du *Séminaire XI* - que la jouissance est ce qui satisfait la pulsion. On peut s'imaginer qu'il y a une pulsion sexuelle qui se satisfait dans l'acte sexuel, dans la jouissance sexuelle. La difficulté vient lorsqu'on s'aperçoit que Freud admet que la pulsion peut se satisfaire complètement hors de son but sexuel. C'est ça qui fait tout le prix du concept freudien de sublimation. Si la sublimation comporte que la pulsion peut se satisfaire en déviant de son but sexuel, et si on dit que la jouissance est ce qui satisfait la pulsion, ça oblige évidemment à une définition beaucoup plus raffinée de la jouissance, beaucoup plus raffinée que celle qui consiste à penser que la jouissance est foncièrement jouissance sexuelle. On est bien obligé de rendre compte de la jouissance comme jouissance dans la sublimation, puisque, encore une fois, la pulsion peut chez Freud être parfaitement satisfaite dans la sublimation, c'est-à-dire sans refoulement.

Je dirai même que la théorie de la sublimation chez Freud est le point par lequel on peut le mieux approcher le *"Il n'y a pas de rapport sexuel"* que formule Lacan. Là où il y a rapport sexuel, la sublimation n'est même pas concevable. C'est ce qui fait que la sublimation est humaine, qu'elle fait la grandeur de l'espèce humaine. C'est même ce qui oblige à dire que la jouissance tient au signifiant - la jouissance dans la sublimation. On peut évidemment le nier. On peut douter de la sublimation au sens de Freud. C'est d'ailleurs la pente du névrosé de douter ainsi de la sublimation. C'est par là que Lacan définit le névrosé. Il le dit incapable de sublimation.

X. - Comment nommez-vous alors la jouissance dans la sublimation?

J.-A. MILLER : - Dites-en tout de même un peu plus.

- Vous avez approché le concept de jouissance par rapport au signifiant, ce qui me conduit à me demander s'il ne s'agit pas de la jouissance de l'Autre. Si

je me rappelle bien, dans "Subversion du sujet et dialectique du désir", Lacan définit la pulsion comme le lieu de l'Autre. Est-il alors fondé de dire qu'il s'agit de la jouissance de l'Autre dans la sublimation?

J.-A. MILLER : - Ca me donne envie de dire tout de suite oui. Il y a un premier niveau où nous disons *la jouissance*, et tout le monde croit comprendre. C'est là l'avantage de ce concept par rapport à la pulsion. En tout cas, ça dit quelque chose. Après ce niveau, commencent à se différencier les jouissances. Il n'y a pas une théorie de la jouissance chez Lacan mais une théorie des jouissances. Si vous prenez les *Ecrits*, vous voyez que ce n'est pas du tout un terme de premier abord. Je n'ose pas regarder l'index que j'ai fait il y a quinze ans, mais je crois bien que je n'ai pas mis ce concept parmi les concepts majeurs des *Ecrits*. Je ne peux même pas maintenant me le reprocher, puisque ce n'est effectivement pas un concept majeur de cet ouvrage. C'est un concept qui dans ce corpus se montre ici et là, mais qui est très peu articulé avec le reste, qui est très peu thématisé. C'est au point que Lacan, en 1967, c'est-à-dire un an après la sortie des *Ecrits*, avait pu formuler qu'il était temps pour lui d'introduire ce concept de jouissance. Il considérait donc qu'il ne l'avait pas encore à proprement parler construit, qu'il ne l'avait pas encore établi d'une façon satisfaisante pour lui.

C'est seulement à partir de ce moment-là, au delà des *Ecrits*, qu'il a commencé à différencier les jouissances. Il a différencié la jouissance sexuelle, celle qui est forclose dans la sublimation. Je dis *forclose* puisqu'il n'y a pas de refoulement. Il y a deux termes en psychanalyse pour dire que quelque chose est placé à l'extérieur. Il y a le refoulement, qui comporte que cela revient masqué. Et il y a la forclusion, qui comporte que cela revient dans le réel. Pour le refoulement, ça revient masqué dans le symbolique. Pour la forclusion, ça revient à visage découvert dans le réel. Ce n'est pas la même chose de faire rentrer dans sa rumination mentale qu'on est une truie, de se le reprocher, et d'entendre le voisin qui vous le dit dans le réel. Dans le premier cas, ça donne la culpabilité. Etre une truie n'est pas au niveau des idéaux principaux de la personne humaine. On peut l'assumer vaillamment, mais enfin... Dans l'autre cas, ça donne à l'occasion la plainte au commissaire, à savoir que c'est l'Autre qui est coupable.

Il y a donc d'abord la jouissance sexuelle en tant qu'elle est forclose dans la sublimation - reste à montrer comment elle revient effectivement dans le réel. Puis il y a la jouissance phallique, la jouissance de l'organe. Puis il y a encore la jouissance de l'Autre, celle que vous évoquez. Et il y a enfin la jouissance propre à l'objet *a*, que Lacan a qualifiée de plus-de-jouir. C'est encore une autre qualification de la jouissance et c'est celle-là que Lacan a proprement abordée à partir de la pulsion.

Ce sont là des jouissances foncièrement différentes conceptuellement. La jouissance sexuelle est celle qui est attachée à la réalisation du but sexuel, c'est-à-dire à la réalisation sexuelle avec l'autre sexe. La jouissance phallique, elle, tient à l'organe sur lequel elle est prélevée. La jouissance dite plus-de-jouir est d'une structure tout à fait différente. C'est la jouissance que Freud a approchée à partir de la pulsion, c'est-à-dire à partir de l'objet oral et de l'objet anal, à quoi Lacan a rajouté le regard et la voix. C'est une jouissance qui répond à une structure de bord, et qui n'est pas du tout la même structure que celle de la jouissance qui répond au phallus.

Reste alors, effectivement, l'énigmatique jouissance de l'Autre qui a autrement rapport au signifiant. Elle peut même être à l'occasion confondue avec la jouissance du signifiant. Elle comporte, dans une certaine dimension, une version extatique. Elle comporte que l'Autre jouit. Ca peut même être décisif pour la jouissance du sujet: il faut que sa jouissance comporte que l'Autre jouisse. C'est là l'exemple de Schreber. La jouissance qui l'envahit suppose que l'Autre jouisse de lui. L'Autre, c'est aussi bien le lieu du signifiant, et donc, dès lors que nous disons *jouissance de l'Autre*, nous pouvons y faire entrer la jouissance présente dans la sublimation, puisque c'est une jouissance spécialement attachée au signifiant.

Je serai donc, en un premier temps, tout à fait d'accord avec cette localisation comme jouissance de l'Autre que comporte la sublimation. Il resterait à construire ça, mais disons que dans le petit tableau que j'ai improvisé, c'est là qu'elle trouverait sa place.

- Vous dites : *en un premier temps*, j'attends le second.

J.-A. MILLER : - Le second temps, c'est que toute cette théorie des jouissances, j'attends de la présenter ici. Disons que c'est fondamentalement comme cela que l'on peut accorder la jouissance dans la sublimation. Il faut évidemment distinguer la sublimation et l'idéalisation. C'est bien ça que nous voulons faire, puisque nous voulons retrouver la jouissance qui est en cause dans la sublimation. Lacan dit des choses très prenantes sur la sublimation et sur ce que comporte à cet égard toute création. Il dit que toute création ou toute sublimation implique une identification avec la position féminine, ce qui veut dire que le type de jouissance que permet la sublimation comporte une castration réelle, et que c'est une jouissance qui n'est pas la jouissance phallique. La jouissance phallique fait obstacle à ce que comporte la sublimation. C'est justement le vissage du névrosé quant à la jouissance phallique qui le rend précisément incapable de sublimer.

Il faudrait évidemment faire là une place spéciale à l'hystérique. L'hystérique est tout à fait vissée à la jouissance phallique, mais elle y ajoute le fait de savoir spécialement que le phallus est un semblant. Il y a par là toute une apparence de capacité sublimatoire propre à l'hystérique. Il y a chez elle une valorisation tout à fait spéciale de l'objet d'art, hors même toute compétence culturelle, - une valorisation de l'art en général, de l'esthétique, qui donne toutes les apparences d'une facilité à la sublimation. C'est vraiment une apparence, car c'est plutôt pris dans la même série que le savoir et que l'attachement au phallus comme semblant.

Pourquoi est-ce que Lacan formule que le névrosé est spécialement incapable de sublimation? C'est parce qu'il est vissé à la jouissance phallique. Ce que comporte au contraire la sublimation est un abandon de ce côté-là. Lacan en donne un très bon exemple à la fin de son texte *Télévision*, quand il dit que Boileau en savait long sur ce que comportait l'exercice de la langue: *"A preuve, l'histoire que Boileau laissait courir sur lui-même."* Quelle est cette histoire que Boileau, prince des poètes, juge des poètes, laissait courir sur lui-même? C'est ce que j'ai mis en marge du texte pour éclairer ceux qui négligent la biographie de Boileau, et il y en a beaucoup. Quelle est donc cette histoire? Eh bien, on disait de Boileau qu'un jars lui avait croqué un testicule. C'est à ça que fait allusion Lacan. C'est évidemment une façon grossière de témoigner

que la sublimation comporte le renoncement à la jouissance phallique. La sublimation au sens de Lacan comporte l'adoption d'une position féminine qui est dans cet exemple incarnée d'une façon un peu grossière, cette grossièreté étant quand même relevée par le fait que c'est une ambiance, une aura de castration réelle dans le cas de Boileau.

Le créateur, selon Lacan, est donc une femme, est donc toujours une femme, et cela justement parce qu'il ne prend pas le support de ce qui existe mais qu'il fait quelque chose avec ce qui n'existe pas. Avant de déclarer qu'il n'y a pas d'acte sexuel, Lacan s'est approché de la phénoménologie de l'acte sexuel. C'est un sujet scabreux, en tout cas du point de vue analytique. C'est un sujet scabreux que de décrire les gens au lit. C'est plus facile pour l'existentialiste. Sartre, dans *L'Etre et le néant*, essaye de décrire la naissance du désir sexuel, de la caresse, etc. C'est évidemment un peu croquignolesque. J'avais lu naguère en public ce passage à l'université de Vincennes et ça avait fait rire tout le monde. Il y a en effet une certaine pauvreté dans cet effort de Sartre. Lacan, lui, a touché très peu à ça et de très loin. Il n'en a même jamais rien écrit. Mais ce que comporte à son sens la relation sexuelle pour la femme, c'est qu'elle y met ce qu'elle n'a pas. Vous voyez que c'est une phénoménologie tout à fait à distance. Elle y met ce qu'elle n'a pas et, au sens propre, elle le crée. Ce qu'elle met en jeu, c'est son manque, et c'est de là que vient toute création. C'est ce qui conduisait Lacan à en déduire que si la sublimation peut faire croire à la création, c'est en définitive par identification à cette position féminine-là, cette position qui est d'accepter le manque, de le prendre comme départ et d'arriver à le reproduire pour infiniment le répéter. Cela se voit même dans la place privilégiée de la femme comme objet dans la sublimation, dans cette fonction dite de muse dans l'activité de création. Il y a une extraordinaire prévalence du corps féminin dans l'art. Partout où il y a création, il faut chercher quel rapport s'établit avec la position féminine. Ca peut aller jusqu'à prendre cette position comme idéal du moi. On parle de la bêtise d'être une muse. C'est une bêtise mais ça tente comme carrière beaucoup de dames. C'est une façon, facile évidemment, de saisir la prévalence de la position féminine dans la sublimation. L'identification à l'homme n'est pas propice à cette dérive signifiante, à cette métonymie que comporte la sublimation.

J'ai envie de lire le journal de Delacroix qu'on a fait ressortir récemment. Ca fait longtemps que j'ai envie de le lire. Je ne l'ai pas encore lu, mais je serais prêt à parier qu'on pourrait le cadrer sur ce que ça vérifie ou infirme de cet abord. Ca serait un test. Je ne suis pas sûr d'avoir le temps de lire le journal de Delacroix avant la semaine prochaine, mais ça pourrait tenter quelqu'un de cette assistance.

Vous vouliez reprendre la parole?

- Si la sublimation se conçoit à partir du manque et à travers le manque, on peut alors se poser la question du statut de la perte dans cette histoire, du statut de l'objet qui tombe. Comment cet objet se pose-t-il? Une analyse a pour fonction - disons la chose comme ça - d'opérer la chute de l'objet d'une demande.

J.-A. MILLER : - C'est bien sûr ce qui conduit à dire que la fin d'une analyse c'est la sublimation: le névrosé, à la fin, accepte la sublimation. C'est même ce que comporte la chute ou l'effacement du sujet supposé savoir. La

création suppose précisément les distances prises avec le sujet supposé savoir. C'est dans un écart avec le sujet supposé savoir que la création est concevable. Toute création est corrélative d'un écart, d'un effacement du sujet supposé savoir. Lacan rappelait la valeur de la création *ex nihilo* dans le christianisme. La vision judéo-chrétienne du monde ne comporte pas le chaos préalable, elle comporte qu'il n'y a rien et puis quelque chose. C'est un modèle de création *ex nihilo*. Cette absence de préalable, c'est la même chose que l'absence du sujet supposé savoir. Toute création comme telle est corrélative de l'effacement du sujet supposé savoir. L'erreur propre du névrosé, dit Lacan, c'est de croire que la seule jouissance qui vaille est la jouissance du sujet supposé savoir, c'est-à-dire de croire que le sujet supposé savoir jouit de son savoir. Cette jouissance est tout à fait contradictoire avec la sublimation. La sublimation, elle, comporte exactement le contraire. Le terme de création est évidemment lui-même un terme très illusoire. Il faudrait à l'occasion le critiquer. Je l'emploie parce que c'est le terme que Lacan emploie lui-même à propos de la sublimation.

X. - Quand on parle de création, on parle d'art, et il y a deux axes. D'une part la dimension idéal du moi où il y aurait du sujet supposé savoir qui fonctionnerait. D'autre part la dimension qui a été la préoccupation de l'art moderne, à savoir la recherche par l'artiste d'atteindre justement un sujet qui serait un sujet de la jouissance. Evidemment, ça fait butée: il n'y arrive pas.

J.-A. MILLER : - Quand vous dites *art moderne*, vous...

- Quand je dis *art moderne*, je ne parle pas au sens de l'histoire de l'art, je parle, disons, de l'art contemporain, de la fin du XVIIIe siècle à nos jours, de David à Pollock. David peint le pied du vieil Horace et il le recommence sans cesse, il veut à chaque fois atteindre un idéal. On est bien là dans l'idéal du moi. En ce qui concerne Pollock, il y a une tentative d'arriver à quelque chose qui fait butée, puisqu'il ne finit que par se répéter et arrête alors de peindre ou retourne en arrière - et puis il meurt. Il y a donc là un mouvement qui va d'un idéal du moi, d'une idéologie et d'une esthétique, à ce qui serait pour l'artiste une régression entre guillemets, et qui irait de cet idéal du moi esthétique jusqu'à ce qui serait peut-être le trait unaire, c'est-à-dire le fondement de l'idéal du moi.

Ca me fait penser à la psychose, à l'art du psychotique. Ca me donne envie d'aller voir d'un peu plus près la relation entre la métaphore et l'hallucination. On aurait alors le sujet du signifiant et le sujet de la jouissance. Dans la manifestation de la psychose, dans la jaculation, c'est bien un signifiant qui vient se placer là où il ne peut pas y en avoir. L'artiste psychotique, c'est très souvent l'artiste médiumnique, c'est-à-dire qu'il a une touche qui lui vient de ses voix. Il faudrait alors voir l'articulation de cela avec ce qu'est le trait unaire chez chacun.

J.-A. MILLER : - La qualification d'artiste psychotique est pour Lacan discutable.

- Quand je dis *artiste psychotique*, je pense à Joyce, par exemple. Lacan pense que Joyce serait psychotique. Pour nous, c'est un créateur, un artiste.

J.-A. MILLER : - Non, ça n'a pas de sens de dire qu'il est psychotique en tant qu'artiste. Dans la dimension où il est artiste...

- il n'est plus psychotique?

J.-A. MILLER : - Ou alors on peut penser que l'artiste est une catégorie clinique en tant que telle. C'est tout à fait pensable, encore qu'il n'est pas démontrable qu'elle soit unitaire.

- J'ai l'impression qu'il y a sur le plan conceptuel quelque chose au niveau de la sublimation qui demande peut-être à être déplacé.

J.-A. MILLER : - Ce que je trouve très éclairant dans ce que vous avez dit, c'est que la fonction du savoir pour l'artiste a évidemment connu une mutation majeure. Pendant une longue période de l'histoire de l'art en Occident, il y a référence à un savoir: le savoir des canons de la beauté, le savoir qu'il s'agit d'illustrer, et d'illustrer d'une façon relativement codée. La Renaissance est faite essentiellement de ça, d'une référence à un renouvellement des sources du savoir. C'est assez éclairant de dire *de David à Pollock*, puisque c'est le statut de l'acte qui remplace ce savoir dans les dernières jaculations de l'art. C'est vraiment l'acte qui vient à la place de la référence au savoir. Il faut évidemment considérer comment Pollock faisait ses toiles. Il est quand même difficile de s'imaginer qu'il obéissait à des canons extrêmement précis. Mais il suffit de comparer la position subjective de David avec la position subjective de Pollock: ça rend immédiatement lisible ce qu'est l'acte s'installant à la place du savoir.

Ce qui, en plus, serait amusant de considérer, c'est ce qui est sorti de Pollock, c'est-à-dire ces séries de formes d'art qui se succèdent très rapidement et qui ne font plus référence au savoir normé, mais qui inventent de façon extrêmement rapide des normes réduites. Il y a eu, aux Etats-Unis, une succession extrêmement rapide de formules d'art qui sont un savoir venant accompagner cette production d'actes. Ce qui est très drôle, c'est la philosophie que ça a produit. Ils essayaient de mimer le réel, de le mimer même comme insensé, et la conséquence de cette réduction a été une extraordinaire efflorescence de signifiés, c'est-à-dire toute une philosophie de l'art. Il y a un livre que j'aime beaucoup et qui a très bien parlé de ça sur un mode désopilant. C'est un livre d'un journaliste américain qui s'appelle Tom Wolf. C'est un petit essai dont le titre est *The Painted Word* et qui se moque de cette boursouflure de signifiés qu'a engendrée la minimalisation de l'art comme postérité de Pollock. C'est un livre qui n'a pas été traduit en français, mais il accompagnerait évidemment très bien la présente rétrospective Pollock à Paris.

Bon. La perversion, la jouissance, l'art, et après?

X. - C'est une question qui reflète un petit peu nos hésitations en cartel autour du premier type d'identification isolé par Freud et repris par Lacan comme cette identification au père tout amour, au père mythique, à laquelle Lacan a donné un statut de réel et qu'il a définie comme identification par incorporation à la voix dont il fait la racine de la métaphore paternelle. Il y a

difficulté d'articuler cette identification-là. Puisqu'il dit que c'est la racine de la métaphore paternelle, ce serait au fond le support buccal du signifiant. Est-ce qu'on pourrait penser que la voix surgit sous forme d'hallucination parce que cette identification ne s'est pas faite dans la psychose? Je crois que je ne suis pas très clair...

J.-A. MILLER : - Vous partez d'une citation de Lacan où il dit que le père...

- Il parle de l'incorporation au père, mais il dit que cette incorporation est une voix. C'est une voix qui s'incorpore. Il avait d'ailleurs parlé du shofar dans cet axe-là. Je ne sais pas si vous pourriez dire quelque chose concernant l'articulation de l'identification et de la voix telle que vous en avez dessiné le statut, en particulier dans la psychose.

J.-A. MILLER : - Il y a quelque chose qui est tout de même classique dans ce que dit Lacan à ce propos, c'est-à-dire de rappeler ce que Freud met en note dans *Le Moi et le ça*, à savoir que le surmoi est fait d'un concentré de résidus auditifs. C'est à fleur d'expérience clinique. Contrairement à ce qu'on pourrait s'imaginer et ce que pourrait faire croire l'abandon ou la négligence de ce concept de surmoi, c'est quelque chose qui est absolument constant dans l'expérience analytique: repérer aisément ces fragments d'énoncés que le sujet lui-même identifie comme tels, comme des fragments d'injonctions, de paroles, dont il ne sait pourquoi il traîne le poids depuis le début de son existence, et par rapport à quoi il a le sentiment que son destin s'est joué. Ca peut aller du *tu es quelque chose* formulé par un parent, un proche, un petit copain, une voix quelconque, ou d'un énoncé qui ne lui était pas adressé mais qui l'a marqué, jusqu'aux injonctions parentales et familiales traditionnelles. Il y a des versions grossières du surmoi mais il y en a aussi de plus délicates, par exemple ces fragments d'énoncés où, il ne sait pourquoi, s'est décidé pour le sujet quelque chose. Le sujet n'aperçoit pas les raisons du souvenir de cet énoncé. Tout cela peut être mis au compte du surmoi.

Votre référence à Lacan, qui doit être dans le Séminaire de *L'Angoisse*, c'est de façon très matérielle une incorporation. Prenez le regard, le regard qui, à l'occasion, transperce. On n'a pas pour les autres objets cette forme proprement spécifique du rapport d'audition. Il y a même, autour de la Bible, un ensemble métaphorique concernant la voix comme quelque chose qui se laisse ingérer, qui a du goût, qui se mêle ensuite au corps lui-même. Nous sommes là à un niveau très phénoménal, et si on essaye de sortir du mythe du premier type d'identification par incorporation, ce qui se pose en premier, c'est effectivement l'incorporation de la voix.

Mais c'est là que la question peut s'ouvrir, à savoir: Quel est le père qui s'ensuit? Est-ce que c'est le père normalisateur, le père du Nom-du-Père, le père pacifiant, celui qui dans la théorie de Lacan et de Freud normalise le désir? Ou est-ce que c'est le père obscène et féroce, le père et le grand-père obscènes et féroces qui sont la figure imaginaire du surmoi? La voie qu'on a suivie cette année à propos de la clinique du surmoi, fait plutôt poser que c'est le second. Nous avons cette année construit l'antinomie du surmoi et du Nom-du-Père. On peut aussi poser le Nom-du-Père comme une sorte de résidu aminci du surmoi, avec le même rapport entre surmoi et Nom-du-Père que celui que l'on peut établir entre moi idéal et idéal du moi. On admet que l'idéal

du moi et le moi idéal sont des formations foncièrement différentes, puisque l'une est imaginaire, le moi idéal, et l'autre est symbolique, l'idéal du moi. On peut prendre ce rapport comme référence pour différencier le surmoi, qui est, disons, un bric-à-brac d'énoncés et qui incarne ce que Lacan appelle le bain du langage. Quand on essaye d'opposer la psychanalyse à ce que serait l'analyse de l'environnement du sujet, dont une des formes est la thérapie familiale, il ne faut pas oublier que, pour Lacan, ce qu'on appelle le milieu ou l'environnement humain, c'est le langage, et que le langage est dehors et préalable. Le surmoi est le concept freudien qui répond à ça. On peut donc, par rapport à ce surmoi bric-à-brac d'énoncés, articuler le Nom-du-Père comme la significantisation unique de ce bric-à-brac. Le surmoi et le Nom-du-Père s'opposent, l'un comme complexité, ou plutôt - c'est le mot qui convient - comme grand foutoir, et l'autre comme simplicité minimale signifiante.

Est-ce que Lacan maintient ensuite que c'est cela le père ingéré? La voix du père ingéré serait le fondement du Nom-du-Père... Je ne pense pas que l'on puisse prendre ça comme repère. Il faut constater que ce n'est pas quelque chose que Lacan a repris après. Le Nom-du-Père dans la métaphore paternelle n'a pas d'origine. On ne peut le faire fonctionner de façon efficace que si l'on proscrit toute question sur son origine, même si on peut, si l'on veut, s'amuser à en faire des genèses, des genèses du Nom-du-Père. Le Nom-du-Père est tout à fait différent du surmoi. Le surmoi comporte toujours une référence à d'où il vient, tandis que le Nom-du-Père proscrit toute question sur son origine.

X. - Je m'interroge sur le bien-fondé de l'application de ce schéma, ou de cette structure, que vous nous avez décrit à propos de l'exemple du *Je viens de chez le charcutier*, sous la dénomination de distribution et d'attribution subjectives. Cette application, nous l'avons faite, Pierre Naveau et moi-même, dans le cadre d'une présentation de malades, et nous avons bien déterminé la part de l'hallucination verbale et ce qui de cette hallucination verbale venait comme la reprise à son compte de l'acte du sujet.

J.-A. MILLER : - C'est-à-dire que vous avez repéré chez un malade ce partage de la chaîne signifiante entre ce que le sujet admet comme étant de lui et ce qu'il réfère à l'Autre.

- Voilà, c'est ça. S'agissant de l'hallucination verbale, il ne s'agissait pas d'un jugement mais d'une sorte d'injonction à être bisexuel, à appeler un chef de service Monsieur Lorette au lieu de l'appeler Monsieur Loret, donc à être une femme. Le patient connaissait ce nom mais il avait reçu l'injonction de l'appeler Lorette, de même qu'il avait reçu l'injonction à être bisexuel. Nous avons alors traduit que l'injonction était *Sois une femme!* et non pas *Sois un homosexuel!* Nous cherchions ce qui pouvait correspondre au *Je viens de chez le charcutier*, et nous l'avons situé au moment où il y a eu dans son travail un dérèglement. Disons qu'à partir de ce moment-là, il y a eu passage à la psychose. Il nous disait: *J'ai commencé à faire des erreurs*. Nous nous sommes simplement interrogés sur le bien-fondé de cette application. Il ne s'agissait pas d'injure mais...

J.-A. MILLER : - *J'ai commencé à faire des erreurs* et *Sois une femme!*

- Oui, quelque chose comme ça.

J.-A. MILLER : - C'est une présentation de malades qui a été faite dans le cadre de la Section clinique?

- Oui, avec Jean-Jacques Gorog.

J.-A. MILLER : - Il y a évidemment une question sur l'usage des exemples de Lacan. Lacan nous propose une théorie générale de l'hallucination, mais elle est relativement peu développée par rapport à l'exemple typique qu'il prend avec cette analyse. C'est conforme à son idée que ce n'est pas par des généralités que l'on peut procéder dans la psychanalyse mais essentiellement en travaillant le particulier. On ne progresse pas du tout en effaçant la particularité dans le but d'universaliser, mais en accentuant au contraire ce particulier. Ca fait que la voie que Lacan proposait dans l'élaboration clinique, c'est la voie du paradigme: arriver à faire avec du particulier un exemple, un exemple qu'il ne s'agit pas de décalquer chaque fois que l'on rencontre un événement, mais qui invite à travailler cet événement de la même façon, c'est-à-dire en en accentuant le particulier. Si l'exemple de votre patient ne conduisait qu'à reproduire le schéma de Lacan, ça ne serait pas intéressant. Les difficultés que vous avez à l'appliquer montrent qu'il vaudrait peut-être mieux faire valoir autre chose à partir de la situation spéciale de ce patient. Il n'y a aucune chance que ça se reproduise d'une façon semblable, que ça se décalque sur un autre cas. Par contre, à partir du moment où l'on peut graphiciser et mathémiser, on a alors des repères. Le paradigme et le mathème sont les deux mamelles de la clinique lacanienne.
Est-ce qu'il y a d'autres questions?

X. - Y a-t-il une articulation possible entre le regard et la voix dans le rapport à la jouissance, et qui tournerait autour du représentant de la représentation de Freud? En effet, chaque fois qu'on en parle, on parle soit de la voix, soit du regard, mais est-ce qu'il est possible de concevoir qu'il existe une articulation entre les deux dans le rapport à la jouissance? Est-ce qu'il est possible de concevoir le regard et la voix comme non désolidarisés?

J.-A. MILLER : - Dites à quoi vous pensez.

- Je suis confronté à cette difficulté-là. Le regard, Lacan en a parlé d'une façon très spécifique, et il est tout le temps question de la voix dans son enseignement.

J.-A. MILLER : - Vous trouvez qu'il est tout le temps question de la voix?

- L'élaboration très spécifique qu'il fait de la voix est effectivement très limitée, mais je me risquerai à faire un trait d'humour en disant que le grand départ silencieux de Lacan nous met sur la voie(x) d'une certaine façon. La Rencontre internationale nous l'a bien montré. La réflexion que vous avez développée sur la voix fait résonance avec la difficulté devant laquelle je me trouve. Est-on contraint de travailler de manière dichotomique avec le regard et la voix? Intuitivement, il me semble que cette réflexion porterait sur le

représentant de la représentation de Freud qui est un concept assez énigmatique pour moi.

J.-A. MILLER : - Il faut quand même distinguer le *Vorstellungs-repräsentanz* de Freud et la problématique de l'objet. Qu'est-ce que Freud a essayé de dire en parlant du représentant de la représentation? En français, nous avons le même mot, tandis qu'en allemand nous en avons deux: *Vorstellung* pour la représentation et *Repräsentanz* pour le représentant. Ca fait valoir le caractère imaginaire de la *Vorstellung*, de la représentation, par opposition au caractère symbolique du *Repräsentanz*. Lacan remarque que l'on dit le représentant diplomatique, le représentant de la France, et qu'on n'a jamais pensé que le représentant de la France devait ressembler à la France, même si c'est souvent une folie particulière des diplomates de penser qu'ils doivent représenter les qualités de la population française telles qu'ils se les imaginent: la douceur, le tact, l'élégance, etc. Ca, c'est la fantasmagorie, la *Vorstellung* française, qui d'ailleurs arrive à prendre avec les étrangers. Donc, le *Repräsentanz* a un peu tendance à s'identifier à la *Vorstellung*, mais, au sens propre, le représentant est symbolique et la représentation est imaginaire. Quand c'est le représentant de la représentation qui est refoulé, ça veut dire, selon Lacan, que ce sont les signifiants qui sont refoulés, pas les images. Il y a même ce concept ambigu d'imago que Lacan a lui-même utilisé avant de faire la différence entre l'imaginaire et le symbolique. On ne peut pas dire que ce sont les images qui sont refoulées. On ne peut pas même se le représenter. Il faut déjà que ce soit des images formalisées, typiques. On n'a jamais supposé que ce sont les images comme telles qui sont refoulées. Il y a tout à fait un écart entre *Repräsentanz* et *Vorstellung*. Il y a des gens qui vous parlent de leurs parents en tant que représentants, qui vous parlent de leur père en tant que *Repräsentanz* - père horrible, insupportable, etc. - mais ça n'empêche pas qu'ils soient plutôt en bons termes avec leur père comme *Vorstellung* dans la vie courante. La mère peut être dite horrible en tant que *Repräsentanz*, alors qu'en tant que *Vorstellung* dans la vie courante, elle se trouve avoir les meilleurs rapports avec son rejeton. J'essaye de vous faire approcher cet écart entre *Vorstellung* et *Repräsentanz*.

Au sens de Lacan, ce sont les signifiants qui sont refoulés. La question du *Vorstellungsrepräsentanz* est donc une question tout à fait distincte de celle de l'objet. L'objet *a* au sens de Lacan n'est pas refoulé. Il n'est jamais question de refoulement du côté de l'objet. C'est là qu'on est bien forcé de différencier le registre du désir et de la jouissance. Le désir est du côté du signifiant, et il est toujours question, là, de refoulement, de désir qui peut trouver sa vérité ou non. Quand il s'agit de l'objet - et c'est pour cela qu'il y a une clinique de ce côté-là - il n'est pas question de refoulement. Lacan a parlé de l'objet *a* pendant des années et il n'a jamais été question de refoulement de l'objet *a*. Logiquement, ce n'est pas concevable. Il y a, bien sûr, une clinique du signifiant, mais je n'accepterai à proprement parler le terme de clinique que pour tout ce qui est sur le versant phénoménal, sur le versant de l'objet. Ca ne veut pas dire que l'objet *a* est phénoménal, ça veut dire que c'est une dimension où il n'est pas question de refoulement. Je dirai même que le surmoi n'est pas intéressant si on le traite comme une instance refoulée. Il est intéressant comme instance clinique phénoménale. On peut, bien sûr, reconstituer une énonciation par rapport à l'énoncé surmoïque, mais je ne

confondrai pas les deux parties de votre question.
Pour l'articulation du regard et de la voix, il faudrait d'abord se demander si les objets s'articulent. Comment s'articulent l'objet oral et l'objet anal? La seule articulation que propose Freud, c'est une articulation chronologique, c'est-à-dire les stades. La seule façon que Freud ait trouvée d'articuler les objets, c'est de les stratifier. Les stratifier, on le peut toujours. Si l'un d'entre vous veut se livrer à l'observation des enfants, il peut encore se tailler une certaine réputation en distinguant le stade du regard et le stade de la voix. Il peut aussi donner des âges à ces stades. On pourrait même considérer le stade de la voix comme antérieur au stade oral. C'est d'ailleurs ce que les psychanalystes ont essayé de faire: expliquer que le foetus a un rapport avec la voix maternelle. Il y a un effort pour situer le stade primaire de la voix. C'est même la première incorporation, tandis que le stade du miroir est vraiment le dessus du panier.

X. - Lacan, sur le Graphe, a placé les différents objets et il les a corrélés deux à deux. Au stade I, il a placé l'objet oral qu'il a corrélé au stade V, à l'objet voix, qui est à la fois le premier et le dernier. Puis il a placé l'objet regard et l'objet anal sur la ligne de l'énonciation...

J.-A. MILLER : - Il a fait beaucoup d'articulations, puisqu'il a distingué les uns comme se référant essentiellement à la demande, et les autres comme se référant essentiellement au désir - les uns venant de l'Autre, les autres allant à l'Autre. Je pourrais rappeler ici cette grille des objets, mais il faut constater que Lacan ne l'a faite qu'une fois et qu'il ne l'a pas maniée. On ne peut pas dire qu'on en retrouve les linéaments ensuite. En dehors de cette articulation, chronologique chez Freud et graphique chez Lacan, quelle autre articulation est-elle possible? Ce ne sont que les signifiants qui s'articulent. Maintenant, il n'est pas exclu que vous puissiez amener telle donnée clinique où l'on verrait jouer d'une façon spéciale le regard et la voix. Mais ce n'est pas intéressant d'en parler abstraitement. Ce qui serait intéressant, ce serait d'amener là des données cliniques.

FRANCOIS LEGUIL : - Je voudrais vous demander une précision, mais c'est que j'ai sans doute mal compris et que je vais donc outrer ce que vous venez de dire. Vous invitez à considérer qu'il y a une clinique sur le versant phénoménal, c'est-à-dire sur le versant de l'objet, et je vous suis tout à fait. Mais j'ai cru entendre que vous disiez qu'il n'y avait pas de véritable dimension clinique dans la dimension du refoulement. J'ai dû mal entendre... Est-ce que l'on peut soutenir cela, dans la mesure où Lacan nous a appris que le refoulement est le retour du refoulé qui, lui, est quand même tout à fait clinique?

J.-A. MILLER : - C'est vrai. Seulement, si on veut renouveler un peu la portée du terme de clinique, je pense qu'il ne faudrait pas appeler clinique tout ce qui est sur le versant signifiant. C'est très paradoxal, mais on ne va pas confondre expérience analytique et clinique psychanalytique. Le point où il y a une chance de faire une clinique, avec ce qu'elle peut comporter de détachement de l'observateur, est beaucoup plus délicat dès lors que l'on est dans la dimension du désir, du désir de l'Autre, et de l'implication par conséquent de l'observateur dans cette dimension. C'est du registre de la

clinique de l'analyste. Il me semble que si nous voulons garder à la clinique sa valeur ancienne qui implique une certaine possibilité de désimplication de l'observateur, il faut alors la laisser du côté où l'observateur n'est pas impliqué de la même façon, c'est-à-dire du côté, non du désir et du signifiant, mais du surmoi, de l'objet et de la jouissance.

F. LEGUIL : - Ca va être quand même une aventure tout à fait scabreuse. Vous-même, l'année dernière, à Sainte-Anne, dans ce que vous aviez appelé "La clinique de Jacques Lacan", aviez, toute une partie de la soirée, consacré votre argumentation à appuyer sur le fait que le symptôme est ce qui se complète, et qu'il y avait à cet égard une section tout à fait radicale avec l'Autre de la clinique.

J.-A. MILLER : - C'est le chapitre clinique du transfert. D'accord, ça existe, mais il me semble en définitive préférable de conserver, si on veut lui garder une spécificité, le terme de clinique hors de ce qui est la clinique du transfert. Je ne voudrais pas pousser le paradoxe d'une façon trop criante, et je dirai alors qu'il y a d'un côté la clinique du transfert, et de l'autre côté tout le reste qui me paraît être proprement la clinique. Il y a ce qu'on peut tout de même prélever de l'expérience analytique comme clinique hors transfert - appelons-la ainsi puisque j'ai parlé de la clinique du transfert lors de la Rencontre. Il y a, dans l'expérience analytique, des parts de clinique hors transfert. On peut me démentir.

F. LEGUIL : - Ce que vous soutenez-là ne serait-il pas de nature à changer le débat, scandaleux pour certains, sur le fait que Lacan a toujours maintenu la présentation de malades?

J.-A. MILLER : - Ecoutez, ne faites pas trop monter les enchères, parce que là j'improvise un petit peu. Vous voulez me prendre gentiment par la main pour me montrer l'énorme trou où je suis tombé. Disons que je suis parti de l'opposition que je croix exacte entre pulsion chez Freud et jouissance chez Lacan, et du statut phénoménal vraiment différent de ces deux concepts. Ca m'a conduit à insister d'abord sur ce qui est possible, hors transfert, vis-à-vis de la jouissance. D'ailleurs, la question de la perversion allait aussi dans ce sens, puisque le problème, quand on aborde la perversion, c'est de l'aborder le plus souvent à partir d'une clinique hors transfert. Il y a donc un pan de clinique hors transfert qui me paraît ne pas pouvoir être purement et simplement gommé. Je dis ça contre moi-même, puisque j'ai dit à la Rencontre que la clinique analytique était une clinique sous transfert. A y repenser, il me semble qu'il y a quand même des pans de clinique hors transfert et qu'il peut être intéressant de les isoler comme tels. C'est un débat avec moi-même, et avec vous aussi, puisque vous me faites m'apercevoir que les conséquences pourraient en être gravissimes.

Je vous remercie vraiment de ce locutoire. Je trouve que vous avez été très brillants. Pour la semaine prochaine, je recommencerai comme à l'accoutumé.

XIV

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 24 MARS 1982

La séance de mercredi dernier m'a donné l'envie de relire l'ouvrage de Tom Wolf auquel j'avais fait allusion, et qui s'intitule *The Painted Word*. Je ne crois pas qu'il soit traduit en français mais vous pouvez le trouver en anglais dans la collection Ballantine. Tom Wolf est ce journaliste qui dans les années 70 a rénové le style du journalisme américain, et dont ce livre, qui est très mince, est, je crois, son chef-d'oeuvre. J'ai malheureusement oublié de l'apporter, sinon je vous l'aurais montré. C'est un livre qui porte sur le commerce de l'art moderne. Lorsque je l'avais lu, il y a cinq ans, c'était un livre qui pouvait être considéré comme rare parce qu'on pouvait le lire en riant à gorge déployée. A part ce livre, ce que j'ai lu à gorge déployée, c'est *Occupe-toi d'Amélie*, de Feydeau, et aussi quelques passages de Courteline. C'est tout à fait différent de lire en souriant et de lire en s'en payant une tranche.

Ce livre de Tom Wolf, je l'avais lu en riant à gorge déployée, mais, en le relisant cinq ans après, il ne m'a pas fait le même effet. Je continue cependant d'en recommander la lecture, même si cet ouvrage vise indiscutablement à un ravalement de la création artistique, au sens où Freud parle de ravalement de la vie amoureuse. Ce livre prend le sujet par les côtés les plus bas, et annule ce par quoi on peut être impliqué, au moins comme spectateur et consommateur, dans l'art moderne. Il faut bien dire que Freud lui-même n'est pas indemne de ce ravalement de la création, lorsqu'il assigne grossièrement, comme finalité inconsciente de l'artiste, le désir d'acquérir de la réputation, de devenir riche et d'obtenir la possibilité de faire l'amour avec de belles personnes. C'est là, indiscutablement, formuler un ravalement des idéaux que comporte la création artistique.

Ce petit ouvrage de Tom Wolf relève du genre de la satire, qui est un genre pour lequel j'ai beaucoup de complaisances. C'est une sociologie du monde new-yorkais de la critique picturale, milieu qui déplace beaucoup de millions de dollars et qui a pris dans le monde de l'art moderne une place tout à fait essentielle autour du Museum of Modern Art qui donne le la dans ce domaine. Ce livre ne prétend pas parler de l'art en lui-même mais de ce qui l'entoure. Il veut démontrer que ce qui l'entoure fait l'essentiel. C'est une satire qui porte essentiellement sur le discours articulé qui supporte cet art moderne, qui oriente les spectateurs, et qui est donc un discours fait par les critiques - ces critiques que Wolf énumère depuis la guerre. Ce sont des personnes dont vous ne connaissez sans doute pas les noms, mais qui ont mis en circulation bien des concepts sur lesquels nous vivons, même si nous ne nous intéressons pas à l'art moderne. Le nommé Grinberg, le nommé Rosenberg, le nommé Steinberg, etc. C'est une succession qui va de 1945 jusque vers les années 60-70.

Ce livre est donc une critique de l'*establishment*, comme il y en a dans tous

les discours et dans toutes les disciplines. Il y a un *establishment* dans les disciplines scientifiques et il y en a un dans la production de l'art moderne. Il y en a un aussi dans la psychanalyse, où l'on se fait volontiers la guerre, au moins en Europe et dans les pays de langue latine. Ca fait que l'on ne peut pas lire ce livre de Tom Wolf comme étant simplement une production exotique qui concernerait seulement New York et l'art moderne - ça oblige à un petit retour sur soi. Je me suis évidemment demandé si le fait que ça m'avait beaucoup amusé en 1976 n'était pas dû au fait que je ne faisais pas partie de l'*establishment* analytique à l'époque, et que si ça m'amusait moins aujourd'hui, c'est parce que je m'apercevais que j'en fais maintenant partie. Je crois quand même que ce n'est pas cela qui m'a fait moins rire.

Cet *establishment* de l'art moderne est composé de ceux qui font la réputation des oeuvres. Ce qui le caractérise, comme le relève Tom Wolf, c'est son étroitesse, et d'autant plus que cet art n'est pas un art pour le public. Le public de l'art moderne - j'ai trouvé cette réflexion de Tom Wolf très juste - est informé de temps à autre de ce qui se déroule dans cet *establishment*. Il peut apprendre la naissance de nouveaux mouvements de l'art moderne et être informé du classement que l'on fait de ces novations. Cet *establishment*, Tom Wolf l'appelle très joliment *the culture burg*. C'est difficile à traduire en français. C'est littéralement "la culture de bourg". Disons que c'est pour nous "la sainte culture sur Seine".

Ce qui donne donc lieu à cette satire, c'est la fermeture qui caractérise cette *culture burg*. Evidemment, il ne s'agit pas d'une *analysis burg*, puisque là, avec Tom Wolf, il s'agit d'une ville qui est divisée, qui se fait la guerre, comme entre Guelfes et Gibelins. Mais il reste que le processus qui est décrit dans cette satire, le processus de faire l'opinion, est un processus que Tom Wolf paraît généraliser. C'est au temps des médias, le nôtre, que ce *faire l'opinion* prend toute sa dimension, à l'occasion sa dimension de complot. C'est ainsi, par exemple, que les Américains de droite - qui ont leur relais français avec la Nouvelle Droite - situent volontiers tout ce qui s'est développé à partir de la philosophie des Lumières, qui est à l'origine de ce monde contemporain, comme l'effet d'un complot des intellectuels, et que ce à quoi ils aspirent effectivement, c'est à faire, de façon volontariste, un tel complot pour s'emparer de l'opinion.

Ces idées sont tout à fait sensibles dans ce qui est, bien sûr, un microcosme, et Tom Wolf en donne très bien le *back-ground* qui est la mutation moderne de la position de l'artiste. L'artiste n'est plus cet homme de service qu'il a pu être dans des temps plus anciens. Il n'est plus non plus, comme au milieu du XIXe siècle, un homme intégré à la bonne société. On a vu se produire - à peu près au moment où Roland Barthes situait la coupure dans la littérature, mesurant toute la distance qui peut séparer un Voltaire d'un Baudelaire - on a vu se produire cette séparation qui fait statutairement de l'artiste l'anti-bourgeois, et qui le sépare effectivement de la bonne société pour le conduire à vivre et à penser en cénacles et en cercles. C'est ce standard anti-bourgeois que nous trouvons déjà chez Théophile Gauthier, et qui s'est perpétué jusqu'au surréalisme. La discipline du scandale chez les surréalistes était tout à fait fondée sur cette tradition, qui est évidemment en voie d'épuisement.

Wolf, donc, systématise ça dans le milieu new-yorkais. Ce moment où l'artiste débutant partage le standard anti-bourgeois dans les cénacles appropriés, il le nomme joliment *the boho dance*, c'est-à-dire la danse

bohémienne - *boho* étant une abréviation de *bohemian*. C'est le moment où les artistes se groupent dans leur quartier réservé, où ils achètent des loques et se trimballent avec un accoutrement visiblement anti-bourgeois, montrant par là comment ils accumulent les signes de ce conformisme anticonformiste qui évidemment prête toujours à la satire.

Et puis vient le second moment, le moment où l'artiste est reconnu. Là, ce n'est plus le temps du *boho dance*, c'est le temps de la consommation, de la consommation précisément exercée par cette société réprouvée. Ca rend compte assez exactement de la surprise que l'on a toujours à découvrir que la plupart des idées séminales de ces mouvements modernistes, qu'on s'imagine être des années 20, datent d'avant la première guerre mondiale. Tout ça s'est formé au temps du *boho dance*, mais on le repère le plus souvent à partir du temps de la consommation. C'est évidemment Paris qui, jusqu'à la deuxième guerre mondiale, a été leader dans l'élaboration de cet art moderne. Puis ensuite, ce sont les Américains qui ont pris le relais pour dire ce qui vaut dans ce domaine. On nous rebat les oreilles aujourd'hui avec cette rétrospective de Pollock à Paris, qui marque en fait le triomphe de ce passage entre Paris et New York.

C'est là que, pour ce qui est de ce transfert tout à fait considérable de l'art moderne, Tom Wolf est utile, puisqu'il rappelle que c'est là finalement l'effet d'un discours, d'un discours qui s'est évidemment appuyé sur les oeuvres des artistes mais qui a - Tom Wolf le montre bien - rétroagit sur les artistes eux-mêmes. On ne peut pas, là, séparer facilement le discours et la production de l'oeuvre. Wolf montre que le discours du critique Grinberg a eu sur Jackson Pollock, et sur toute la suite de la philosophie de l'art, les conséquences les plus ravageantes.

Comme j'ai oublié d'apporter le volume, je ne peux pas vous citer le passage où Wolf résume cette philosophie, mais je peux vous l'expliquer. C'est une philosophie qui consiste à dire, et à en tirer les conséquences, que l'art n'a pas à imiter la réalité et qu'il convient que le tableau soit un objet en lui-même, c'est-à-dire finalement une surface. Tout ce qui consiste à représenter, à donner le sentiment des trois dimensions dans lesquelles nous nous imaginons nous déplacer, relève de l'illusion. C'est au nom d'une découverte de l'essence du tableau, que ce Grinberg a formulé l'exigence que Wolf résume en l'appelant l'exigence du *flatness*, l'exigence de la platitude de la toile. Il s'agit d'assumer la platitude de la toile, les deux dimensions, et de ne pas s'appliquer à créer sur ce support l'illusion des trois dimensions. Il s'agit de rendre l'oeuvre d'art conforme à son support. Ce sont d'ailleurs des termes que l'on retrouve encore dans les années 70: le support-surface, etc.

Wolf montre que c'est là la matrice de tout le discours sur l'art qui va s'ensuivre pendant trente ans - au moins jusqu'en 75-76, qui est le moment de son petit ouvrage - et que c'est ce discours de gourou qui va dominer jusqu'au début des années 50, pour être relayé par cet autre critique qui s'appelle Rosenberg, et qui est, lui, l'inventeur du terme d'*action painting*. Même ceux d'entre vous qui se foutent éperdument de l'art moderne ont quand même une notion de ce terme. C'est Rosenberg qui a conceptualisé ça comme une constante de l'artiste proprement américain d'affronter ce support de surface par un acte, et par là de pousser à son terme l'évacuation de tout savoir présupposé, l'évacuation du savoir au profit de l'acte.

Le paradoxe, c'est que c'est un art qui se veut foncièrement anti-littéraire.

On ne voit plus les sujets des tableaux tomber du discours de la littérature, comme ça a été peu ou prou le cas, malgré le réalisme et avec lui, depuis la Renaissance. Avant, ça tombait du discours religieux, de la Bible. Cette *action painting* prétend pousser à son terme l'évacuation du savoir préalable, le paradoxe étant que ça ne peut se supporter, pour exister comme art, que du discours qui l'entoure, qui le fait valoir, qui explique que ce ne sont pas simplement quelques traits de pinceau balancés au hasard, mais qu'il y va du destin de l'artiste. Autrement dit, au moment où une peinture se dirige vers le terme où elle se veut auto-suffisante, elle appelle en même temps qu'on sache des tas de choses sur l'artiste, ses intentions, son destin. Ca fait même la place éminente de Pollock, à savoir qu'il se soit détruit lui-même comme vivant dans sa peinture. Je veux dire que la vie de bohème poussée jusqu'à la destruction de soi intervient là comme un témoignage qui authentifie cette peinture. Du coup, ça déconnecte peut-être l'art de la littérature, mais ça le lie, et d'une façon peut-être mortelle, à la théorie de l'art. Ca montre également à quel point le signifiant linguistique, c'est-à-dire le discours articulé, est finalement nécessaire à la valorisation même de cette production, et que cette volonté d'auto-référence de l'oeuvre la rend en même temps d'autant plus dépendante de l'ensemble du discours culturel.

Ca devient encore plus drôle quand on voit ce qui se passe après la période où domine Pollock promu par Clement Rosenberg et celle où domine De Kooning promu, lui, par Harold Rosenberg. Il faut voir que toutes ces choses ont été découvertes en Amérique après la guerre, et qu'elles sont découvertes aujourd'hui ici comme étant de la dernière nouveauté par un certain nombre de critiques français. Quand on se voue à promouvoir l'avant-garde, on est toujours en retard d'une. Ce qui est drôle donc, c'est de voir ces critiques américains qui dominent, avec l'austérité impliquée dans cette forme d'art, les années 50, se faire doubler par le pop art. Tom Wolf raconte ça de façon très amusante. Un jour, il s'est pointé quelque part et on lui a dit: *Ca y est, l'abstractionnisme abstrait* - celui de Pollock et de De Kooning - *est mort. Ce qui compte maintenant, c'est le pop art.* Aussitôt, tous les signes tombent, s'inversent, et on commence à adorer les nouveaux dieux. Mais c'est toujours par référence à cette philosophie initiale. En effet, à quoi s'en prend-t-on alors, dans l'art précédent? C'est là la tâche du critique Leo Steinberg promouvant le pop art, et qui dit: *Oui, on nous dit qu'il faut respecter les deux dimensions. Comme le disait bien Grinberg, un tableau de Pollock, on ne peut pas avoir l'impression de marcher dedans. Oui, d'accord, mais marcher c'est pré-industriel comme activité. Etant donné la façon dont c'est fait, on ne peut visiblement pas marcher dedans, mais peut-être qu'on pourrait voler dedans, puisqu'il y a encore un jeu d'espace, puisque ça donne encore l'illusion, sinon d'une épaisseur, du moins de ciel, d'ouverture. Ce qui conduit vraiment au minimal, c'est le pop art, puisqu'on a là une surface qui s'assume pleinement pour elle-même. Quand j'ai vu du Jaspers Jones, je me suis rendu compte que Pollock et De Kooning ne faisaient qu'un avec Giotto et Rembrandt.*

C'est très amusant, puisqu'on voit commencer à se déplacer ainsi cette frontière de l'extrême - qui est une sorte de loi de déplacement - dans notre univers culturel. Se met en marche ce dépassement qui est une façon de sublimer le changement des modes, et dont il faut bien dire qu'il a tendance à affecter toutes les sphères de la vie intellectuelle. Souvenons-nous de ce qu'on a appelé "la nouvelle philosophie" et autres fariboles. Il y a là un processus,

une course, sur un *back-ground* de valeurs communes, pour déplacer une frontière. Ca a ouvert la voie à tout ce qu'on a assisté depuis, et dont il faut bien dire qu'on en perd la trace, à savoir qu'après ces grandes réussites de lancements culturels auxquels on a assisté après la guerre, la multiplication de ces mouvements de rénovation a fini par laisser assez désertée la place de l'art et de la peinture dans le public et l'opinion. La mort de Picasso a marqué la fin d'une période où le public se repérait encore dans cette succession de mouvements, et il me semble que nous sommes aujourd'hui singulièrement égarés à ce point de vue-là.

Après le pop art, on a vu évidemment, d'année en année, se succéder d'autres mouvements, dont Wolf montrent qu'ils procèdent de l'approche de Grinberg. On a vu arriver le op art qui disait que le pop art était beaucoup trop anecdotique et qu'il fallait encore laisser tomber l'anecdote. Grinberg a fait là un petit *come-back*, puisqu'il s'était fait blackboulé dans les années 50 en disant qu'il y avait encore la touche et en prônant une peinture où la touche devient invisible. Ca fait qu'on est arrivé ensuite au minimal art, à une course à la réduction, à une réduction qui fonctionne comme une analyse de ce qu'est l'oeuvre d'art, c'est-à-dire une analyse qui pour prouver l'oeuvre d'art, décompose les éléments constituants du discours qui l'entoure, prélève continuellement des signifiants sur ce qui s'est cristallisé à un moment en Occident, et qui en même temps ne fait qu'accentuer la dépendance de cette production à l'endroit du contexte d'ensemble.

Il ne faut plus simplement qu'il n'y est pas de sujet, il ne faut pas que ça évoque quoi que ce soit. Il y a cette course à évacuer toute évocation. Et puis, il ne faut pas non plus que ce soit contemplé. Il y a eu des écoles pour prôner la consommation rapide de l'oeuvre d'art, le *get it fast*. Il faut pouvoir absorber ça vite, car sinon il y a déjà une complaisance de l'oeil qui n'est pas minimale. Ca va ensuite jusqu'à enlever le cadre. En effet, qu'est-ce que c'est le cadre d'une oeuvre, d'un tableau? Le cadre résume finalement le discours culturel qu'il fait valoir, il est une concrétion de ce discours culturel, et donc, plus de cadre! Et puis pourquoi est-ce qu'une oeuvre d'art devrait être suspendue à un mur? Ca a alors donné naissance à ce que sont ces installations dans les galeries: on ne suspend plus l'oeuvre d'art, on "installe". Et puis pourquoi dans le musée et dans la galerie, qui sont des sanctuaires? On va donc chercher l'air libre. Et puis - c'est le mouvement des conceptualistes - pourquoi est-ce que l'oeuvre d'art devrait être permanente? Allons jusqu'à l'oeuvre d'art qui s'évapore, qui a une obsolescence programmée et qu'on ne peut consommer que pendant un temps donné. Allons jusqu'à l'oeuvre d'art qu'on ne peut pas voir.

Ce sont là des choses que l'on oublie assez vite, au bout de cinq ou dix ans, et qui sont vraiment les déchets de cette intense activité de langage qui est en même temps, même si on a mis longtemps à acheter cet art moderne, une intense activité commerciale. On prônait Pollock comme le génie des génies, et il n'y avait que Peggy Guggenheim pour l'acheter. C'est un art qui dans ses signifiants évidents s'est développé dans la bohème, et puis matériellement dans les cercles financiers de New York. C'est ça son terreau natal. Quand vous regardez les photos de la Chase Manhattan, l'art moderne s'étale. Les sièges centraux des banques américaines en sont les temples.

Finalement, le point-limite cité par Wolf, c'est un certain Peter Hutchinson, dont l'oeuvre d'art a consisté à prendre une corde, à mettre des poids aux deux

extrémités et à la jeter dans la mer. Il avait en plus accroché à la corde des sacs de plastique contenant des ordures en train de fermenter, et qui donc avaient tendance, sous l'eau, à remonter vers la surface. Vous voyez ce que ça donne? Vous avez la corde au fond de la mer, avec des poids à ses deux bouts, et puis des sacs d'ordures en décomposition qui soulèvent la corde. Evidemment, personne ne peut voir ça, et l'oeuvre consistait alors à engager un photographe plongeur pour aller photographier ce que l'auteur a appelé *L'Arc sous la mer*, et pour en rapporter périodiquement des photos. Comme les sacs de plastiques crevaient les uns après les autres, l'arc a disparu, et le Museum of Modern Art a acheté les photos extrêmement cher.

Je ne veux pas me moquer, je ne veux pas répéter simplement cette satire, je la prends au contraire comme une occasion d'interroger. Je me laisse évidemment un peu emporter, parce que, même s'il ne me fait pas autant rire que la première fois, je considère cet ouvrage de Wolf comme un morceau extraordinaire. Ca me dit quelque chose, cette recherche, cet amenuisement de la production, cette recherche des conditions minimales pour effectuer une oeuvre, cette recherche du minimal dans une pratique. Nous sommes pris aussi dans quelque chose de ce genre. Lacan, aussi bien, a amenuisé les constituants de la construction analytique. Lorsque la pratique elle-même se réduit à ce que j'avais nommé la simple rencontre du réel sous les espèces de l'analyste, il est certain qu'on est bien forcé de se dire que le travail analytique, dans le sens traditionnel du terme, se déroule hors de la séance elle-même. Il y a là une part invisible de ce travail, en tout cas pour le psychanalyste. Tempérons donc les effets de satire de ce livre.

Qu'est-ce qui nous permet de faire une satire avec des activités humaines? Qu'est-ce qui la fonde? Qu'est-ce qui fait qu'il est toujours possible de se bidonner? C'est quand on fait valoir ce que comporte d'artifice toute activité humaine. Le fondement de la satire, c'est le semblant. C'est finalement ce que comporte de signifiant tout acte qui est commis par le parlêtre. Ca fait valoir ce qui opère profondément sur le parlêtre, ce qui le tient. Vous pouvez vous foutre de l'art moderne, mais ça tient quand même du monde, ça tient la place de l'art dans l'univers où nous nous déplaçons. Vous pouvez dire tant que vous voulez que ce n'est pas de l'art, ça tient quand même la place de l'art, c'est-à-dire qu'il n'y en a pas d'autre, en tout cas pas qu'on ait identifié. Ca démontre que ce qui opère sur le parlêtre et ce qui le tient, c'est le semblant.

Lacan en tire les conséquences. A la place maîtresse de ses discours, de ses quatre discours, il inscrit précisément la place du semblant. Il l'a d'abord appelée la place de l'agent puis il l'a appelée la place du semblant. Ce déplacement est tout à fait enseignant, ce n'est pas simplement à prendre comme une correction. Ca indique que ce qui opère comme agent pour le parlêtre est du semblant. On est porté à se moquer et on vous fait valoir que tout ça est bon pour Manhattan et que c'est là une activité dont on pourrait se passer dans l'humanité. Mais on s'aveugle alors sur le fait que le reste opère aussi bien de cette façon. C'est ça qui fonde la possibilité de la satire: pour le parlêtre, l'agent, c'est le semblant.

Nous ne sommes pas loin ici de la psychanalyse. Avant hier, j'ai reçu un texte qui m'a rendu absolument fou furieux. C'est un mérite parce que c'est rare. C'est un texte issu de la ville de Strasbourg. Je l'ai reçu vers 10 heures du matin et j'ai cessé d'être fou vers cinq heures de l'après-midi. Le soir, j'en ai encore parlé avec un peu d'humeur, et je crois qu'il faut que j'en reparle ici

pour m'apaiser.

C'est donc un texte issu de cette ville de Strasbourg, qui a été tout à fait importante dans l'Ecole freudienne de Paris. Elle a réuni des analystes très travailleurs. Ils avaient, avec cette proximité de l'Allemagne, la réputation d'en mettre vraiment un coup. Comme psychanalystes et comme lecteurs de Freud, on avait vraiment affaire à des gens costauds. Eh bien, dans ce texte plutôt lourdingue issu de la ville de Strasbourg, il y a quelqu'un qui fait des considérations sur la dissolution de l'EFP. Je passe sur les sottises que ce texte comporte, pour relever celle-là, qui est de l'ordre de la satire, à savoir que l'EFP, le Département de psychanalyse de Vincennes et l'enseignement de Lacan formaient, d'après cet auteur, un ordre de discours au sens de Michel Foucault, c'est-à-dire un système de représentations et de pouvoirs. Et il ajoute, évidemment, que dès que l'on prend la parole, on prend le pouvoir, comme Michel Foucault l'a bien montré.

Je trouve vraiment que c'est un comble, pour approcher de la satire, que de faire référence à Michel Foucault qui n'en demande pas autant. C'est l'ébauche d'une satire du milieu psychanalytique, milieu qui comporte - c'est exact - son système de représentations et de pouvoirs, comme tout lien social. Mais dire que prendre la parole c'est toujours prendre le pouvoir, c'est vraiment tirer un trait de plume sur toute l'élaboration de Lacan sur ce point, dont un des premiers aperçus est cet axiome que tout signifiant réveille la duplicité du sujet, ce qui veut dire que le fondement de la suggestion est le signifiant même. Ce que Lacan a commencé par dire dans son texte sur la psychose, à savoir que tout signifiant réveille la duplicité du sujet, c'est ce qu'il a fini par écrire S_1-S_2, et c'est aussi bien ce qui dans son discours du maître l'a conduit à mettre le signifiant maître à la place du semblant. La fonction primaire du signifiant, c'est la suggestion. La fonction primaire du signifiant, en tant qu'elle produit la division du sujet, c'est la suggestion. Faire l'équation prendre la parole = prendre le pouvoir, c'est simplement un succédané d'allure politique de ce que Lacan fonde ainsi. On peut évidemment mettre en valeur ce fondement de semblant dans toutes les activités humaines, et s'imaginer qu'on l'enrichit lorsqu'on fait valoir que ce semblant est tout un système articulé. Le système articulé comme semblant d'un discours, Lacan, lui, l'a écrit S_2, c'est-à-dire le savoir à la place du semblant, dont il a d'ailleurs fait l'essence du discours de l'université. Lorsqu'on généralise cette vision des activités humaines, cette domination du semblant du savoir, on ne fait rien d'autre que de généraliser la structure du discours universitaire sur toutes les activités humaines. C'est pour ça que ça passionne les universitaires de considérer l'existence ainsi.

Il est exact qu'une certaine prise de parole s'entoure d'un certain apparat, si réduit soit-il. Il est exact qu'il y a des dispositions, des auditoires, qu'il y a des signes de reconnaissance, des légitimations. C'est ce qui passionne tout un secteur de la recherche contemporaine. C'est ce qui fonde l'éthologie humaine, comme celle de Desmond Morris par exemple, qui était plus sérieux - j'en avais parlé à Vincennes - quand il faisait de l'éthologie animale. Il a abandonné ses oeuvres d'éthologue pour jouer à faire de l'éthologie humaine, c'est-à-dire l'analyse du comportement des hommes comme s'ils étaient des animaux. C'est aussi bien ce qui anime tout le développement d'un secteur américain sur la sociologie de la vie quotidienne. C'est ce que fait par exemple le nommé Erwin Kaufman. Tout ça repose simplement sur la mise en valeur, dans les

activités humaines, de la domination d'un savoir à la place du semblant.

Pourquoi est-ce que Lacan permet avec ça de faire autre chose que de la satire? - satire toujours possible, et même salutaire à l'occasion. C'est d'abord parce qu'il constate que le discours comme tel est du semblant. Ce qu'il y a en effet de ridicule dans ces efforts-là, c'est quand ils prétendent parler au nom de ce qui serait pour le vrai. Mais le discours lui-même, le discours comme tel, est du semblant! C'est bien ce qui avait motivé Lacan à faire un Séminaire sous le titre: *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, afin de se demander si ce serait celui de la psychanalyse. Telle ne fut pas sa conclusion. Il a conclu sur le fait que le discours psychanalytique procède aussi du semblant. C'est ce qui, à l'occasion, en fait un jeu. Ce n'est pas du tout inexact: c'est un jeu. Mais il faut évidemment savoir ce qu'on entend par là, à savoir que le discours est du semblant. On ne peut pas opposer le *pour de vrai* et le *pour du semblant*. C'est bien pourquoi nous parlons d'effet de vérité et non du fait de la vérité. Nous parlons de la vérité comme d'un effet qui procède précisément du semblant.

Je me débats un petit peu avec cette affaire de satire, mais je vais arriver évidemment au concept qui nous occupe, celui de la jouissance. C'est là une voie pour arriver aux fondements de la jouissance dans l'enseignement de Lacan. La satire fait valoir le paradoxe du discours analytique installant à la place du semblant une fonction de jouissance qui paraît justement être ce qu'il y a de plus opposé. Si je me débats avec cette affaire de satire, c'est qu'évidemment j'ai beaucoup de sympathie pour la satire. Dans quoi culmine le mouvement des Lumières sinon précisément dans la satire? - entre Montesquieu et Voltaire, puisque Rousseau, évidemment, ce n'est plus ça. Les Lumières, c'est la libération du sujet que comporte la révélation que tout n'est que semblant. C'est toujours une veine que l'on peut exploiter, c'est une sorte de *minimal ethic:* tout n'est que semblant. Ca consiste à faire voir que nous vivons sous ce que Barthes, dans son langage, appelait *l'empire des signes*, et que Lacan avait corrigé en disant qu'à son sens il valait mieux dire *l'empire des semblants*. Paul Valéry, lui, parlait *d'empire des fictions*. Barthes était un fin connaisseur de Paul Valéry. Il a même dit - et peut-être l'a-t-il écrit dans sa petite autobiographie qui s'appelle *Roland Barthes par Roland Barthes* - que sa grand-mère avait eu une liaison avec celui-ci. L'empire des signes, l'empire des semblants, l'empire des fictions, c'est la même chose.

Pourquoi préférons-nous appeler ça l'empire des semblants? Le semblant, ça paraît être de l'imaginaire, et on se dit qu'il suffirait de souffler dessus pour que ça disparaisse. Mais on est toujours esbaudi de la résistance des semblants. Je peux en parler pour moi-même. Avec cette révélation que l'université n'était qu'un discours qui procédait du semblant, nous avons été un certain nombre a avoir cru, en 1968, qu'il suffirait de souffler dessus pour que ce semblant s'évanouisse. On a commencé évidemment à être déconcertés dans les moments qui ont suivi, puisqu'il ne suffisait pas d'avoir cette révélation pour qu'aussitôt, comme Jericho, tout s'écroule. Il a fait, lui, quand même sept fois le tour. A la huitième fois, on a commencé à être étonné que ça tienne encore debout. Il y a une résistance du semblant. Le semblant n'est pas du tout de l'imaginaire. Le semblant, c'est du signifiant en tant que non référentiel. Au fond, tout signifié est du semblant en tant que non référentiel. On appelle ça semblant parce que le symbolique y prend l'allure de l'imaginaire.

C'est ce que Valéry désigne bien. Lui, il ne dispose que de deux termes: il y

a ce qui serait de l'ordre du fait brut, et puis il y a tout ce qui se surimpose comme fictions, tout ce qui se surimpose de signes, de symboles, d'images, et qui vient ordonner une réalité qui ne l'appelle pas. Le fait brut, en tant qu'il est saisissable, n'appelle pas le poids du semblant dont on le charge. Valéry dit ça très joliment, en faisant allusion à Montesquieu: *"Une société s'élève de la brutalité jusqu'à l'ordre. Comme la barbarie est l'ordre du fait, il est donc nécessaire que l'aire de l'ordre soit l'empire des fictions, car s'il n'y a point de puissance capable de fonder l'ordre sur la seule contrainte des corps par les corps, il y faut des forces fictives."* C'est ce que Lacan explique quand il met le signifiant maître en tête du discours du maître. C'est ce que Valéry expose là, en disant que la seule violence brute ne fonde aucun ordre. On ne fait pas marcher les gens à coups de trique. On peut le faire localement, mais ce qui foncièrement est maître, c'est le signifiant: *"L'ordre exige donc l'action de présence de choses absentes [...] Peu à peu le sacré, le juste, l'égal, le décent, le louable et leurs contraires, se dessinent dans les esprits et se cristallisent. Le temple, le trône, le tribunal, la tribune, le théâtre - monuments de la coordination et comme les signaux géodésiques de l'ordre - émergent tour à tour. Le temps lui-même s'orne, les sacrifices, les audiences, les spectacles fixent des heures et des dates collectives. Les rites, les formes, les coutumes accomplissent le dressage des animaux humains, répriment ou mesurent leurs mouvements immédiats. Les reprises de leurs instincts farouches ou irréductibles se font peu à peu singulières et négligeables, et le tout ne subsiste que par la puissance des images et des mots. Il est indispensable à l'ordre qu'un homme se sente sur le point même d'être pendu quand il est sur le point de mériter de l'être. S'il n'accorde un grand crédit à cette image, bientôt tout s'écroule."* C'est là ce que je connais de plus simple pour valider cette position du signifiant à la place du semblant dans le discours du maître.

Mais où s'inscrit la satire, et spécialement celle de Montesquieu? C'est au point - un point exquis - où, comme le dit Valéry, on a déjà tous les avantages de l'ordre, ses avantages de régulation, et où cette sécurité même permet en même temps la liberté de l'esprit. Elle permet de s'apercevoir que cet ordre même est du semblant. Ces moments exquis, Valéry les situe au début du XVIIIe siècle, au temps même de Montesquieu: *"La fin presque toujours somptueuse et voluptueuse d'un édifice politique se célèbre par une illumination où se dépense tout ce qu'on avait craint de consumer jusque-là. Les secrets de l'Etat, les pudeurs particulières, les pensées inavouées, les songes toujours réprimés, tout le fond des êtres surexcités et joyeusement désespérants, sont produits et jetés à l'esprit public. Une flamme encore féerique, qui se développera en incendie, s'élève et court sur la face du monde, elle éclaire bizarrement la danse des principes et des ressources. Les moeurs, les patrimoines fondent, les mystères et les trésors se font vapeurs, le respect se dissipe, et toutes les chaînes s'amollissent dans cette ardeur de vie et de mort qui va croître jusqu'au délire."* Ca lie de façon tout à fait directe la satire, sa possibilité même, en ce moment où se délite le semblant de discours, avec ce qui ensuite, à la fin du même siècle, prend la forme terrible de la révolution et de la destruction. En même temps, il faut bien voir que ce petit mouvement-là se termine par Napoléon. Ce petit mouvement par lequel on fait joujou avec le semblant du signifiant maître, se termine par un retour du signifiant maître.

La satire est formulée évidemment selon la loi de la communication

inversée, puisque ce qu'elle met en question, c'est que le parlêtre puisse être ce qu'il est. Elle fait valoir le caractère de semblant qui s'attache précisément à sa soumission au signifiant maître. Comment un sujet barré peut-il être plus persan que français? Est-ce qu'il peut considérer que l'art moderne est de l'art? C'est la même question. C'est là que la satire ne va pas loin. Elle ne remet pas du tout en cause le discours, elle ne fait que faire valoir son caractère de semblant. Mais entre faire valoir le caractère de semblant du discours et mettre en cause le discours, il y a un abîme, un abîme dont on peut dire qu'on l'a mesuré politiquement pendant les années qui ont suivi 1968.

Je peux, après tout, faire ma propre satire. Quand je suis revenu dans le milieu analytique, après avoir essayé de faire tomber les semblants, c'est-à-dire en 1974, j'ai commencé par faire une satire des congrès de psychanalyse, une satire rapide mais qui évidemment a mis les gens sens dessus dessous. Je vérifie l'agrément que j'ai ici à parler devant des gens sympathiques, et qui, en plus, quand je leur donne la parole, la prennent et m'intéressent. Mais en 74, à Rome, je dois dire que c'était glacé. Il n'y avait pas de pierres à portée de la main, ni des tessons de bouteille ni des tomates, mais enfin... Je peux donc faire ma propre satire. Je l'avais d'ailleurs faite sur place, en disant que je faisais une satire des congrès dans un congrès, c'est-à-dire ce qu'on fait toujours. On fait la satire des congrès dans les congrès. On fait la satire de l'*establishment* new-yorkais à New York. Qui connaîtrait l'affaire, si monsieur Tom Wolf, en habit de soirée, ne se promenait pas pour fréquenter tout ce monde-là? C'est donc toujours dans des congrès que l'on fait des satires de congrès. Je suis même devenu un organisateur de congrès. J'en ai un peu assez, mais je n'ai plus pu m'arrêter depuis lors. Commençant par la satire de congrès, je n'ai plus pu m'arrêter d'en faire, et il faut que je pense à celui qui doit avoir lieu en 84 à Buenos Aires. Vous voyez comme c'est commode... Ca prend une dimension qui commence à me peser sérieusement. C'est d'ailleurs ce qui se produit toujours. Il y a une conférence que Lacan a faite en Belgique, en 1972, qui vient de paraître dans une petite publication belge de l'Ecole de la Cause freudienne, et où Lacan dit de l'université et des universitaires qui lui couraient après, qu'une fois qu'ils avaient bien saisi ce dont il s'agissait, ils ont simplement songé à y prendre leur place. Pour beaucoup, ils y sont toujours - je ne nomme personne -, ils y sont toujours, y compris la personne qui, quand Lacan était venu à Vincennes en 69, lui avait dit qu'il s'agissait pour elle de sortir de l'université. Lacan lui avait dit: *Qu'est-ce que vous attendez?* Elle avait répondu qu'ils étaient là pour convaincre les autres de sortir avec eux. Cette personne est, bien sûr, toujours à l'université. C'est cela en général qu'annonce la satire. Ca annonce qu'on a compris comment fonctionne le semblant dans le discours, et ça promet donc tout le contraire de ce que ça prétend annoncer.

Ne parlons pas de ceux qui sont simplement contre les semblants, avec cette tonalité paranoïaque qui est de rêver de leur effondrement. Il y a une publication, un torchon qui est sorti après la dissolution de l'Ecole freudienne, où un psychanalyste espérait de la psychanalyse un effondrement des semblants. Il espérait que ça permettrait de voir le réel tout cru. C'est une erreur de penser que la psychanalyse ne procède pas du semblant, alors que son efficacité même en provient. La psychanalyse procède du semblant et, comme le dit Lacan, d'une façon nue. Elle dénude l'enjeu de réel que comporte le semblant. C'est ce qu'on approche lorsqu'on parle de frustration dans

l'expérience analytique. On s'imagine que ça repose sur la frustration, alors que ça repose sur l'efficacité qu'il y a à ne rien donner, et que c'est par là que ça dénude l'efficacité du semblant. Ca dénude le fait que le lien social ne subsiste que par la parole. On a des tas de moyens pour l'oublier. L'Etat assure un certain registre du service des biens. On peut toujours dire que l'Etat est nécessaire pour organiser les transports. Dans la psychanalyse, on organise aussi des transports, mais on ne peut pas y méconnaître que le lien social subsiste de la parole.

C'est là que Lacan a été un minimaliste. Les psychanalystes donnent quand même un petit peu quelque chose, mais Lacan a poussé les choses jusqu'à ne rien donner, jusqu'à ne donner que l'extrême du minimum. Quand quelqu'un rappelle que Lacan - il n'a pas dû le faire souvent - avait fait payé à son patient une séance où lui, Lacan, n'avait pas été, on peut se rendre compte qu'on est là dans l'extrême du minimum. J'ai entendu beaucoup d'anecdotes sur la pratique de Lacan et je n'ai entendu ce fait qu'une fois. Il n'a pas fait cela souvent mais il l'a quand même fait une fois. Les petites anecdotes sur Lacan, je les trouve toujours très enseignantes, même quand elles sont fausses. Il y a des tas de choses que l'on connaît sur les sages antiques et qui sont des mensonges, des erreurs, des malentendus. Eh bien, même à travers le malentendu, les petites histoires qui courent sur Lacan, même les plus mensongères, les plus fausses et les plus calomnieuses, comportent un enseignement. Tout ce qu'on connaît sur les sages antiques est certainement faux, mensonger et calomnieux, mais ça n'empêche pas que l'on fasse passer l'agrégation de philosophie là-dessus.

On peut dire que Lacan a dans la psychanalyse reposé la question: *Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas plutôt rien?* et qu'il a pris au sérieux le *non pas plutôt rien*. Dans le cadre du discours analytique, ce rien démontre son efficacité. Evidemment, tout le monde ne se soutient pas au niveau de ce rien, à ce niveau de non-être, de *"pureté du Non-être"* comme le dit Valéry. On habille ce rien, mais le secret, c'est que ce rien mis en position de semblant fait tourner le discours analytique. C'est ça que les analystes essayaient d'approcher en parlant de frustration du patient. Les quatre discours de Lacan sont justement ce qui résiste à l'effondrement des semblants.

On peut toujours faire joujou avec les semblants comme l'a fait l'intelligentsia au début du XVIIIe siècle. On peut même jouer à reconstituer un savoir plus proche du réel. Prenons l'Encyclopédie, l'Encyclopédie qui, si elle n'est pas une satire, fait cependant couple avec elle. On peut ébranler un signifiant maître, mais ce qu'on n'ébranle pas, c'est la place où il est, puisque finalement il y en a un autre qui lui succède. C'est évidemment là que Lacan n'est pas progressiste. La structure du discours du maître fait barrière à tout ce qui est rêve de libération. Ca conseille même un peu de prudence avant de faire joujou avec le signifiant maître qui est en place. Il y a une morale provisoire chez Lacan: ne pas trop faire joujou avec les signifiants maîtres qui sont en place. Quand Lacan distingue quatre semblants, il veut dire qu'il y a pour le parlêtre des semblants fondamentaux, qui ne sont pas artificiels pour autant, qui nous tiennent à la peau.

C'est ce qui donne à l'occasion à notre existence son allure de jeu. On s'en aperçoit d'autant mieux quand on vient en analyse. C'est même par là qu'on a une chance de guérir, c'est-à-dire par la distanciation qu'implique le fait de s'apercevoir que l'on joue sur un petit théâtre. La personne qui peut dire que c'est un jeu, témoigne, par sa consomption même, qu'un jeu c'est très sérieux.

C'est ce qu'on aperçoit très bien dans le discours hystérique. Le drame du discours hystérique, c'est qu'à cette place, cette place du signifiant maître, où à l'occasion peut s'installer tout un système de savoir, c'est le sujet qui vient, c'est-à-dire qu'il doit faire avec soi-même tout ce que dans les autres discours on fait avec des pompes et des apparats. Dans l'université ancienne, vous aviez la rentrée solennelle des universités - ça se pratique encore en Angleterre, avec les toges et tout le tralala. Eh bien, pensez ce qu'est un sujet qui doit faire tout ça, toutes ces pompes d'église et d'université, avec soi-même. Je veux dire avec sa parole et, à l'occasion, avec son corps. Ce jeu de semblants est évidemment tout à fait épuisant, il n'y a pas lieu d'en douter. Il n'y a pas lieu de douter que ce jeu soit très sérieux, y compris les jeux de langage.

On peut très bien dire que la science est un jeu de langage. Elle produit et multiplie évidemment ces petits gadgets que sont par exemple les missiles atomiques, et qui, pendant que nous sommes là, tout à fait pacifiques dans cette salle, continuent d'exister, de faire l'objet d'un calcul permanent et de sommes d'argent considérable dans l'économie de la planète. Mais la science est cependant un jeu de langage, comme le dit joliment Wittgenstein. Le jeu, c'est très sérieux, puisqu'il faut mobiliser la mort pour le faire valoir. On pourrait faire le grand tralala romantique sur la menace de l'extermination de l'humanité. Les Américains en parlent. Evidemment, au moment où l'OTAN fléchit, l'anéantissement de l'humanité les inquiète. Dans le dernier numéro de *Life Magazine,* ils développent une théorie comme quoi un chef d'Etat, avant d'appuyer sur le bouton, gardera un reste d'humanité même si c'est le pire des chefs d'Etat. Mais il suffit d'amener les choses jusque-là, pour se dire qu'il n'y a aucune raison pour que ça n'arrive pas. Quand on prend les choses par ce biais, il n'y a aucune raison de penser que le passage à l'acte soit impossible.

Je brode un petit peu, puisqu'il n'y a pas besoin d'amener la mort et l'anéantissement de l'humanité pour s'apercevoir que le jeu du langage peut tout à fait toucher au réel. Que le discours soit du semblant, ça n'empêche pas, lorsque c'est bien monté, que ça touche au réel. On commence par faire joujou, on tripote quelques petits machins, et puis, à la fin, on a la Révolution française, puis Napoléon Bonaparte qui vous ramène au sens des réalités. Lacan le dit très bien dans sa préface à l'édition allemande des *Ecrits*. Il ne le dit pas avec un très bon goût. En effet, il s'adresse aux Allemands pour leur présenter ses *Ecrits* et il leur parle de Hitler. Il expose que la politique, dont on voudrait faire le comble du sérieux dans l'existence, ce n'est pas plus sérieux que ces histoires de *culture burg*, que c'est exactement du même tabac: *"Que la politique n'atteigne le sommet de la futilité, c'est bien en quoi s'y affirme le bon sens, celui qui fait la loi. Je n'ai pas à le souligner m'adressant au public allemand qui y a ajouté traditionnellement le sens dit de la critique"*. C'est là l'hommage rendu à la philosophie allemande des Lumières, c'est l'hommage rendu à Kant. Et Lacan ajoute: *"sans qu'il soit vain ici de rappeler où ça l'a conduit vers 1933."* On fait le malin avec le signifiant maître, on s'aperçoit bien que c'est du semblant, puis il y a un petit retour de bâton un de ces quatre matins.

C'est aussi pourquoi Lacan promettait aux gauchistes de 1968 qu'ils trouveraient un maître à qui parler. Ils ne l'ont pas trouvé parce qu'ils n'ont pas été sérieux eux-mêmes. S'ils avaient été sérieux, ils auraient effectivement trouvé ou produit un maître à qui parler. Quand on se livre à la satire, ça annonce qu'on va prendre sa part dans le jeu. C'est pourquoi je ne crois pas

aux satires du système littéraire. On peut se moquer des grands critiques qui dominent les médias, on peut se moquer des grands jurys littéraires en France, tout le monde sait depuis longtemps que c'est un sport national qui relève exactement de ce que Lacan appelle prendre part à un discours au titre de le critiquer. Ca fait couple et la satire en est un bon exemple. On démonte le système de semblants, moyennant quoi on fait exactement partie de ce système-là. Il ne faut pas en rougir, mais je dirai qu'avant de se lancer dans la satire, il faut savoir que cette satire est un peu du temps perdu. C'est un exercice d'intellectuel que de s'occuper des intellocrates. Que les prix littéraires soit faussés, qui cela peut-il émouvoir? Il faut vraiment être de la paroisse pour considérer que ça fait scandale. C'est exactement participer du même système de valeur.

Je dirai que ça n'épargne pas Lacan lui-même, puisqu'il fait justement une satire dans ses *Ecrits*, une satire qui s'appelle "Situation de la psychanalyse en 1956". Il a évidemment le mérite de l'avoir écrite et de ne pas l'avoir publiée à l'époque. Il l'a gardée dans ses tiroirs pour ne l'a ressortir qu'en 1966, au milieu d'un ouvrage de 900 pages, ce qui évidemment tempérait l'acidité de sa critique. Il s'est d'ailleurs lui-même un peu censuré dans un écrit suivant - je ne sais plus où - pour s'être laissé aller à la satire. D'autant qu'après avoir fait cette satire, il a lui-même monté l'Ecole freudienne de Paris qui dans le genre n'était vraiment pas mieux. C'est bien dire à quel point la satire préface en général l'entrée dans le jeu.

Le psychanalyste croit à l'autonomie de sa pratique. Il est porté à penser que la théorie est superfétatoire, parce qu'il ne peut pas aller regarder les listes de réponses-types quand il a affaire à la personne qui est dans son cabinet. Il ne peut pas aller à l'ouvrage de références, pour autant qu'il existerait. D'ailleurs, il existe. Il y a, à l'IPA, un ouvrage de références, du genre: *Ce qu'il faut faire quand*. L'analyste est donc tenté de croire à l'autonomie de sa pratique, sans se rendre compte qu'il faut un énorme corps de concepts pour que le dispositif analytique puisse seulement fonctionner comme artifice, au moins comme moyen de séparer deux personnes qui sont seules dans une pièce, leur éviter de se mettre sur la figure ou de coucher ensemble. L'aspect séparateur du signifiant se manifeste là dans toute son efficacité. C'est même en quoi la relation analytique manifeste et rend explicite qu'il n'y a pas de rapport sexuel et que le signifiant est corrélatif de ce non-rapport.

C'est d'ailleurs la profonde sagesse de Lacan quand il institue le cartel. Le cartel est évidemment une institution. Ce n'est pas du tout quelque chose de superfétatoire. C'est l'institution minimale par rapport à la situation analytique où l'analyste est solitaire avec son savoir supposé. Il suffit que le cartel ait assez de constance, qu'il respecte lui-même ses horaires et perdure suffisamment, pour qu'il soit une institution, le minimum d'institution qui fait couple avec la pratique analytique. Ce n'est pas pour autant, bien sûr, que le cartel est dans le discours analytique, mais il y fait cependant certainement contre-poids.

La psychanalyse a cela de remarquable qu'elle révèle et met en valeur que tout discours s'installe à la place où il n'y a pas de rapport sexuel. C'est au fond ce qui a occupé Lacan pendant toutes les années 70. C'est d'apercevoir que la sexualité fait trou dans le réel et que tout parlêtre - il fallait oser le dire - est toujours de traviole dans son rapport à la sexualité. Evidemment, on croit le contraire, et la psychanalyse elle-même a fait croire le contraire, en faisant

croire par exemple au caractère génital, tout à fait comme le mari de la belle bouchère, celui qui la comble, qui la comble vainement, bien entendu. On peut le croire également lorsqu'on rencontre cette structure clinique spéciale qui n'est pas l'hystérie ni la structure perverse mais la structure féminine. Ca peut se rencontrer comme structure clinique pure, presque pure, et ça peut faire croire à un rapport convenable avec la sexualité. Or, c'est un fait qui se vérifie de façon surprenante: ça se paye ailleurs. Il serait évidemment trop simple de réduire la sexualité à ce qui concerne le rapport convenable ou satisfaisant avec le supposé acte sexuel. Il y a des sujets qui disent avoir un rapport tout à fait satisfaisant avec l'acte sexuel, mais qui ne sont pas pour autant suffisamment avertis de leurs symptômes, qui en souffrent assez pour demander une analyse.

Lacan a donc osé poser, pour *tout* parlêtre, son rapport de traviole à la sexualité, et ce trou est alors évidemment ce qui rend problématique toute levée de voile, toute levée de semblant. Lacan a donné une définition de l'initiation: *"Le voile levé ne montre rien, voilà le principe de l'initiation."* Si vous voulez une référence à cela, pensez au discours de Madame de Bauséant à Rastignac dans *Le Père Goriot*. Juste avant de partir, de quitter Paris et de le tromper, Madame de Bauséant le déniaise sur les mystères de Paris, sur comment on progresse dans Paris, à quoi tient la société. C'est un passage superbe où c'est une femme elle-même qui dévoile les semblants de la société. Et comme ce sont des semblants, ce que ça comporte, c'est que derrière il n'y a rien. A cet égard, l'initiation est simplement l'envers de la satire. Ce qui dans l'initiation s'exécute pour captiver le sujet, c'est exactement la même possibilité qui dans la satire s'exerce pour le séparer.

Il y a évidemment un rapport éminent entre les femmes et le semblant. C'est pour cela que le psychanalyste qui croit pouvoir assigner au discours psychanalytique la démolition du semblant, est, au sus de tout le monde, au moins au sus de tous ceux qui ont lu ses écrits, parfaitement misogyne. Lacan note dans le *Séminaire XI* que le succès des femmes tient beaucoup au respect des hommes pour le semblant. Et il ajoute que c'est lié au mystère du langage, au sens du sens. Le sens du sens, Lacan l'évoque dans le numéro 5 de *Scilicet*. C'est l'énigme, dit-il. C'est lorsqu'on est devant l'énigme qu'émerge le sens du sens, et non lorsque ce sens est recouvert par l'énoncé de la réponse. C'est quand l'énigme comme telle perdure. C'est ce qui conduisait, dans les fameux Mystères d'Eleusis, à faire de la révélation du phallus la révélation de l'énigme du sens. L'énigme de la vie vous était révélée sous cette forme, l'énigme des énigmes était levée sous les espèces du phallus. Mais ce phallus, comme tel, n'est qu'un semblant. C'est un phallus signifiant. C'est le phallus perpétuellement dressé, dont il faut bien dire que l'espèce mâle s'épuise à soutenir la position. Il est clair que c'est un signifiant. Même si le voile levé prétend montrer quelque chose, en fait, il ne montre rien, rien qui existe.

C'est ce qui motive Lacan à dire, dans une phrase dont il fallait pour y arriver que je vous ménage quelques paliers, que *"le sens du sens est lié à la jouissance du garçon"*. Evidemment, quand on tombe sur une phrase comme celle-là, on a besoin d'un petit effort pour reconstruire ce qui peut y conduire. Ca veut dire que la jouissance du garçon, par différence d'avec la jouissance de la fille, lui est interdite, et que c'est avec ça que fonctionne le langage. Elle lui est interdite d'une façon beaucoup plus primaire que par le supposé interdit paternel qui vient menacer qu'on va la lui couper. Ce qui est interdit - *"sauf à*

engendrer de façon originelle la culpabilité" dit Lacan - c'est la jouissance du corps propre. C'est chez le garçon spécialement que cette interdiction ouvre la dimension sexuelle de la jouissance au sens de Lacan. Je veux dire que Lacan ne considère pas la jouissance auto-érotique comme sexuelle. La dimension proprement sexuelle de la jouissance s'ouvre fondée sur l'interdiction de la jouissance auto-érotique, et c'est la partie mâle de l'espèce qui en paye le prix.

C'est une considération qui ne devient évidente qu'à partir du moment où Lacan fait de la jouissance une catégorie fondamentale, à savoir que la jouissance en elle-même ne fait pas référence à l'Autre. Ca fait sa différence d'avec le désir. Quand Lacan partait du désir comme concept fondamental, l'Autre y était d'emblée impliqué. Le désir est une catégorie dialectique qui implique d'emblée l'Autre dans sa définition. Le désir, c'est toujours le désir de l'Autre. La jouissance, ce n'est pas toujours la jouissance de l'Autre. Ce n'est même pas d'abord la jouissance de l'Autre. Quand Lacan faisait du désir une catégorie primaire, il pouvait dire cette phrase que je vous ai soulignée dans les *Ecrits*, quand il recompose la dialectique du désir: *"La relation sexuelle vient s'inscrire dans la dialectique du désir."* Quand il s'agit du désir, la place de l'Autre est déjà présente, et il s'agit de savoir comment le partenaire sexuel vient à cette place de l'Autre. Par contre, lorsque le concept primaire est la jouissance, l'Autre n'y est pas d'abord impliqué, puisqu'elle est d'abord la jouissance du corps, la jouissance du corps propre. Il faut une déduction pour saisir comment cette jouissance peut accrocher et concerner l'autre corps. A ce moment-là, le sexuel suppose une annulation de la jouissance du corps propre, suppose une jouissance interdite. C'est la jouissance du garçon, et elle a des conséquences. Je veux dire que cette jouissance qui engendre la culpabilité est aussi bien la jouissance du symptôme. La jouissance du symptôme est auto-érotique. C'est pourquoi ce dont le sujet se sent le plus coupable, c'est de ses symptômes. C'est ce *nexus*-là qu'on a appelé le surmoi.

J'ai cité la dernière fois une phrase de Lacan qui n'a pas été très relevée, bien qu'elle soit elle-même relevée dans son goût, à savoir que c'est par l'amour que la jouissance condescend au désir. Quelqu'un m'a beaucoup questionné sur cette phrase de Lacan, avec évidemment le sentiment que ce serait peut-être au désir de condescendre à la jouissance, car tout le monde est sensible au fait que le désir est idéal, que c'est plus noble que cette jouissance qu'on s'imagine être produite dans notre corps par quelques bas chatouillements. Mais ce n'est justement pas ça du tout. La question, c'est de savoir comment la jouissance, qui est primairement auto-érotique, peut-elle condescendre à s'ouvrir à la dimension de l'Autre. Une des réponses que donne Lacan - elle n'est ni unique ni définitive - c'est que c'est cela qu'on appelle l'amour sublimation. C'est ce qui permet à la jouissance comme foncièrement auto-érotique de s'ouvrir à la dimension de l'Autre du désir.

Bon. Je vais arrêter là. Je vous retrouve, si je ne me trompe, le 14 avril, après la période dite des vacances de Pâques.

XV

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 14 AVRIL 1982

Je suis, comme vous le voyez, très en retard. Nous allons néanmoins, en cette partie de l'année, nous attacher au concept de jouissance chez Lacan – concept qui n'a pris sa valeur qu'une fois que furent achevés les Séminaires du retour à Freud.

Pour reprendre ma considération, je pourrais marquer le rapport de ce concept avec le terme dont il est question cette année à la Section clinique, à savoir le surmoi. En effet, s'il y a un texte de Freud que Lacan a repris dans la seconde partie de son enseignement, c'est bien *Totem et Tabou* – texte qui est minoré tout au long des *Ecrits* parce qu'il manifeste une figure à laquelle il n'est pas facile de donner sa place dans le premier enseignement de Lacan, à savoir la figure du père qui jouit. Ca installe au premier plan cette singulière fonction du monopole de jouissance. Ca met même en évidence cette fonction virile essentielle qui est le *plus d'une femme*.

On connaît les efforts du christianisme pour essayer de discipliner l'homme, pour le cantonner au *pas plus d'une*. On voit aisément là un clivage entre ce *pas plus d'une*, qui a pour fonction de transmettre la fonction symbolique du nom, et le *plus d'une* qui peut exister dans le registre de la jouissance. Il y a eu des efforts syncrétiques pour essayer de dépasser cette organisation judéo-chrétienne. Lacan a marqué que si le catholicisme a pu avoir cette perdurance à travers le temps, ça devait bien tenir au fait que cette doctrine épousait des veines de la structure, qu'elle était tout de même, à certains égards, une possibilité préformée dans la structure. Pas cependant d'une manière unique, puisque l'Islam épouse d'autres veines de la structure et exploite dans sa perdurance une autre de ses possibilités. Il faudrait d'ailleurs se poser la question de ce qu'il en est de la psychanalyse dans les pays musulmans. Lacan avait déjà exclu les Japonais de l'aire de la psychanalyse. On pourrait peut-être aussi en exclure lres musulmans, c'est à voir.

Pour en revenir au père de *Totem et Tabou*, on peut dire que ce que ça se met en valeur chez Freud – si on aborde la question de la jouissance par là –, c'est que la jouissance originaire n'est pas celle de la mère et de l'enfant. C'est une longue tradition analytique que de faire de la mère et de l'enfant le repère central. La jouissance originaire n'est pas celle de la mère et de l'enfant, mais celle du père. C'est la fonction que Lacan finira par écrire *non-phi de x*. C'est là l'écriture lacanienne de *Totem et Tabou:*

$$\exists x \, . \, \overline{\Phi x}$$

Ca nous aide à bien saisir ce qu'est la fonction phallique dont il s'agit. La

fonction phallique, telle que Lacan l'écrit et l'emploie, est équivalente à la castration. Nier la fonction phallique quand il s'agit du père de *Totem et Tabou*, c'est installer ce père dans la non-castration. Le père qui jouit de toutes les femmes, c'est le père non castré, et ça s'écrit *non-phi de x*, ce qui veut dire que le grand phi tout seul ne désigne pas chez Lacan la puissance phallique. Le secret de ce phi, c'est la castration. Lacan a proposé plusieurs formules qui articulent ce phallus à ce qui s'en dissimule dans la fonction phallique. Disons donc que c'est ce point de non-castration qui est le repère essentiel de toute la fonction phallique. C'est le point essentiel à partir duquel les hommes se reconnaissent comme étant tous inscrits dans la fonction phallique, c'est-à-dire dans la castration.

C'est là que Lacan propose une jonction entre *Totem et Tabou* et ce que Freud a élaboré dans "Le moi et le ça". C'est même ce qu'il nous a donné comme repère le plus précis sur l'abord à faire du surmoi. Le surmoi au sens de Lacan est connecté au *il existe un x pour non-phi de x*. Je le cite : *"Le surmoi est lié à la jouissance pure, c'est-à-dire à la non-castration."* C'est évidemment une fonction-limite, une fonction qui n'est réalisée par nul être vivant. C'est ce qui donne toute sa valeur au père mort. Dans la psychanalyse, il n'y a pas de père qui soit vivant. C'est ce que relevait Lacan en disant qu'on n'analyse jamais un père mais toujours des enfants. Ca conduit à saisir toute la valeur de l'impératif surmoïque : *Jouis !* C'est de ce point-ci que peut se formuler cet impératif, dans la mesure même où il est impossible à satisfaire. C'est ce qui conduit Lacan à bien poser que cet impératif du surmoi surgit au déclin de l'OEdipe. Il est strictement connecté avec la castration oedipienne. Dans la mesure où le sujet passe par la castration oedipienne, le père se fait entendre comme surmoi dans ce *Jouis* impossible à satisfaire.

Ce surmoi d'après l'OEdipe demande évidemment d'être articulé avec la castration structurale, celle qui n'est ni d'avant ni d'après l'OEdipe, celle qui tient à proprement parler à la subversion du sujet, celle qui s'écrit $. Là, il s'agit précisément de la non-castration qui s'écrit non phi et de la castation qui s'écrit phi. C'est comme cela que s'écrit cette castration post-oedipienne, qui est à articuler avec le terme que je proposais auparavant pour écrire le surmoi et qui est phi zéro, à savoir la non-castration que comporte la jouissance pure du surmoi :



Ce sont là deux fonctions qu'il faut distinguer dans la négation. Avec cette négation fondatrice du père, c'est à dire le non phi, et avec le phi zéro corrélatif de la forclusion du père dans la psychose, nous avons deux négations distinctes, l'une fondatrice du père, et l'autre fondatrice de sa forclusion. Elles ont des effets strictement contraires. Cette non-castration du père, qaui permet de formuler le *Jouis* comme ordre impossible, est évidemment productrice du réel, à partir précisément de l'impossible de cette jouissance. C'est même là que le noyau de vérité qu'il y a dans le principe de réalité de Freud pourrait trouver à se fonder. C'est à partir de l'impossible de cette jouissance que le réel comme impossible trouve à se fonder. A partir de phi zéro, le réel ne trouve pas à se fonder. Il ne trouve pas à se fonder dès lors que le *Jouis* est

accompli. Pour Schreber, le *Jouis* du surmoi n'est pas du tout impossible. L'histoire de Schreber est l'histoire de l'accomplissement méthodique de cet impératif. Schreber finit par nager dans la jouissance pure. C'est évidemment pour lui un ordre très difficile à satisfaire mais non impossible. Tel qu'il se présente à nous, animé d'un va-et-vient que lui impulse la jouissance divine, il marque qu'il surmonte, lui, l'impossible de ce commandement.

Il y a là un paradoxe. Ce surmoi, c'est une figure de l'Autre, mais qui se distingue par ceci, qu'elle contiendrait la jouissance qui serait complète, non barrée. Le surmoi présente une sorte de réconcilation paradoxale de l'Autre et de la jouissance. C'est ce qui fait d'ailleurs sa fonction politique. J'ai marqué le paradoxe de cette fonction du surmoi par rapport à l'Autre et à la dialectique du désir. La dialectique du désir, c'est mettre au premier plan la mouvance du désir. La subversion du sujet lui est strictement corrélative. Le sujet est subverti dans la dialectique du désir. Ces deux termes ne font pas place à la jouissance en tant que telle.

L'accent de Lacan s'est déplacé jusqu'à considérer que l'objet *a* est fondateur du sujet. D'un côté, nous avons la subversion du sujet. Elle concerne essentiellement le rapport du sujet au signifiant. C'est bien pourquoi Lacan a dû introduire un autre terme quand il s'est agi de qualifier les rapports du sujet et de l'objet *a*, à savoir le terme de destitution subjective.

Quel est donc le rapport entre subversion du sujet et destitution subjective ? La destitution subjective tient à la séparation du sujet et de l'objet *a*. Ca nous oblige à introduire un terme supplémentaire, celui d'institution subjective, et de considérer que cette institution tient au contraire à la connexion du sujet barré et de l'objet *a*, relation qui en première analyse constitue le fantasme même, la formule même du fantasme : ($ <> *a*). C'est ce qui fonde que Lacan localise l'expérience finale de l'analyse au niveau du fantasme et non au niveau du symptôme.

C'est là que se résout cette difficulté que j'ai déjà signalée et qui est celle de l'articulation de la pulsion et du désir. Le désir, comme rapport métonymique d'un signifiant à un autre, est un sous-produit, un sous-produit de la demande. C'est par rapport à la demande, qui est toujours une articulation signifiante, que le sujet barré du désir est continuellement supposé. Si je pose ainsi le désir, je fais valoir la formule de la pulsion telle que la donne Lacan : ($ <> D). Cette pulsion suppose l'extinction de la demande mais reste interne et structurée par le signifiant, par ce trait du signifiant que Lacan appelle dans la pulsion la coupure.

Mais ce à quoi Lacan viendra par la suite est tout différent, puisque l'objet *a* deviendra la cause du désir. La conception sera exactement inversée par rapport à la première. Pendant tout un temps, on va du désir à la pulsion. Puis, dans un second temps, on va de la jouissance au désir.

Ce que les quatre discours essayent d'articuler, c'est comment, sous un premier aspect, ce fameux objet *a* est un objet produit par le signifiant, découpé par le signifiant, est un objet chute, et comment, sous un autre aspect, il est en même temps cause du désir. Les quatre discours essayent de réduire cette aporie. Ils permettent justement d'installer que ce qui apparaît d'abord comme produit dans le discours du maître, apparaît dans le discours de l'hystérie comme l'objet-vérité à la place de la cause. Vous avez là une façon de rendre compatible le fait que le signifiant soit la cause du sujet et le fait que l'objet *a* soit la cause de la division du sujet.

Il n’y a pas trop de problèmes pour rapprocher pulsion et demande. Dans la psychanalyse, on ne s’est jamais servi de la pulsion que comme d’une demande silencieuse. Mais à partir du moment où Lacan a installé l’objet *a* au coeur de la pulsion, il est évident que la formule ($ <> *a*) supplante la première formule de la pulsion ($ <> D). Lorsque Lacan a créé ces deux écritures, la demande était un terme fondamental de son enseignement. Mais vous pouvez constater qu’à partir d’un certain moment, ça a été un terme qui a été progressivement minoré. Ce qui au contraire est apparu essentiel comme permettant l’articulation de la pulsion et du fantasme, c’est l’objet *a*, l’objet *a* comme réel. On peut dire que c’est comme si la seconde formule supplantait la première. Lacan a progressivement confondu fantasme et pulsion. Il a découvert une dimension où fantasme et pulsion s’équivalent.

Dans cette optique, vous avez deux rapports essentiels, et deux seulement : la subversion du sujet par le signifiant, et l’institution subjective due à l’objet *a* – institution qui est équivalente à une division. Ces deux formules sont les deux formules essentielles, et ce que Lacan construit avec ses quatre discours, c’est la jonction dee ces deux formules. C’est essentiellement avec ces deux formules que Lacan fonctionne ensuite dans son enseignement.

Tout cela implique quoi ? Ca implique déjà le non-rapport sexuel. Du point de vue de la jouissance, le sujet a rapport avec l’objet *a* et non avec l’autre sexe. Ni la jouissance phallique ni la jouissance de l’objet *a* ne sont sexuelles chez Lacan. Ce qu’il appelle rapport sexuel comporte nécessairement référence à l’autre sexe. Je dirais donc que pour le sujet analytique tel que Lacan le situe, d’un côté par rapport au signifiant et de l’autre côté par rapport à l’objet *a*, il n’y a pas de place pour le rapport avec l’autre sexe. Le rapport à l’autre sexe n’est pas l’une des coordonnées fondamentales du sujet tel qu’il émerge dans chacun des quatre discours.

Il s’agit là de la doctrine qui rend compte de la sublimation. Ce qui était inintégrable par les postfreudiens, c’est que Freud ait pu dire que la pulsion pouvait se satisfaire hors du but sexuel, c’est-à-dire dans la sublimation. Or la pulsion, parce qu’elle est d’abord rapport à l’objet *a*, est foncièrement dans cette position. Je dirais même que toute pulsion se satisfait hors du but sexuel. Ce n’est que par un rapport second qu’elle peut être mise en rapport avec l’autre sexe. Dans tout l’enseignement de Lacan, le rapport à l’autre sexe apparaît comme un forçage et demande qu’on en rende compte comme de quelque chose qui n’est pas naturel. Quand Lacan a formulé son *“Il n’y a pas de rapport sexuel”*, ça remettait évidemment en série ce qui apparaît continuellement dans son enseignement, et aussi bien dans l’expérience analytique qui est justement le témoignage de ce non-rapport sexuel.

La sublimation, c’est normal, c’est même l’état natif, et ce qu’il faut arriver à comprendre, c’est comme la pulsion peut être tout de même raccordée à un but sexuel. Comment est-ce que la jouissance de la pulsion peut-elle condescendre au désir de l’Autre ? Ca m’a beaucoup frappé qu’on ne comprenne pas du tout la phrase de Lacan selon laquelle la sublimation permet à la jouissance de condescendre au désir. C’est pourtant un point décisif. La jouissance comporte en elle-même quelque chose de fermé sur elle-même, et c’est seulement dans un second temps que l’Autre peut s’y inscrite.

Il y a donc l’amour de sublimation qui permet à la jouissance de condescendre au désir, et il y a spécialement l’amour sublimation *dans* la psychanalyse. Pourquoi la jouissance du symptôme accepte-t-elle de

condescendre au désir de l'Autre lors de l'entrée en analyse ? L'hypothèse des freudiens a été évidemment qu'il y a une pulsion sexuelle, tandis que toute la construction de Lacan pose qu'il n'y en a pas. On peut admettre qu'il y a un rapport pulsionnel. Pourquoi pas ? On peut admettre que chacun se voue à réaliser son rapport pulsionnel, c'est-à-dire son entente avec l'objet *a*. Mais s'il y a un rapport pulsionnel, il n'y a pas pourtant pas de rapport sexuel.

On s'est beaucoup cassé la tête sur le terme de rapport dans la phrase de Lacan. Mais avant de se casser la tête sur ce terme, il faut bien voir ce que Lacan entend par là, à savoir que la jouissane sexuelle suppose l'Autre. Sous quelle forme le suppose-t-elle ? Il y a eu beaucoup d'inventions pour essayer de construire le rapport sexuel sur sa propre inexistence. C'est se servir d'un rapport qui existe pour tout être parlant et qui est le rapport à l'Autre, pour mouler là-dessus le rapport sexuel. C'est se servir du rapport au lieu de la vérité – rapport qui existe pour toute personne qui parle – pour faire exister le rapport sexuel. Ca demande d'abord que l'on confonde la femme avec la vérité, ce à quoi les hommes, il faut bien le dire, sont spécialement prompts. A ce moment-là, on peut jouer à faire exister le rapport sexuel, y compris sur les modes de la négation.

C'est pourquoi Lacan a pris comme repère l'amour courtois et sa mise en scène de la sublimation. L'amour courtois fait exister le rapport sexuel sur le mode même de s'y refuser. Ca consiste à identifier une femme à l'Autre, et donc à en faire La femme, ce qui suppose, comme le dit le poète, qu'on en reste séparé à jamais. C'est par là justement que la femme arrive à être la Chose comme lieu de la jouissance. Dans l'amour courtois, on arrive à rendre compatibles l'Autre et la jouissance. C'est évidemment une invention extraordinaire.

J'ai lu, pendant ces vacances, un article du nommé Leo Spitzer sur le troubadour Jaufré Rudel, où il polémique avec un adversaire pour savoir si l'amour lointain dont parle ce troubadour est une femme ou la terre promise. Spitzer doit avoir raison, en disant qu'il s'agit d'une femme. C'est beaucoup plus amusant que s'il s'agissait de Jérusalem. Ce qui est surtout amusant, c'est de voit à quel point cette conception de l'amour s'est infiltrée dans nos manières les plus constantes. Spitzer donne la description du comportement du gentilhomme, de l'homme de bonne compagnie à l'égard des femmes, à savoir que pour bien se conduire en société, il faut justement laisser entendre aux femmes qu'on les désire mais qu'on en est justement séparé. Dans toute conversation de salon, il y a déjà le modèle du troubadour qui est présent en miniature.

Je vous lis le passage : "*Car, en somme, n'est-ce pas l'attitude du troubadour vis-à-vis de la femme qui inspire nos relations de salon avec celle-ci, avec la femme, mariée ou jeune fille, qui ne nous appartient pas – relations toutes empruntées de cette chevalerie chrétienne médiévale. Le cavalier d'une dame à une table de dîner ou sur une causeuse de salon, le danseur qui fait danser une femme, donnent encore aujourd'hui à entendre aux femmes, par des signes discrets, comme les troubadours du XIIe siècle, qu'ils les convoitent sans demander la consommation, par respect pour la valeur morale de la femme. Ces hommes de société répètent en somme la promesse de Jaufré :* Non querei conquits. *Qu'on songe à ce que cette fiction d'érotisme de la possibilité d'un roman entre un cavalier et sa dame produit de piquant, de raffinement et de* playfulness *dans la vie de société. L'école des*

troubadours a donné un tour original à un thème essentiel de la vie occidentale : l'attitude qui convoite la femme et la respecte, et elle a par là contribué d'une façon durable à enrichir la vie des sexes dans la société."

C'est une chute possible pour cette petite séance d'aujourd'hui. A la semaine prochaine.

XVI

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 14 AVRIL 1982

Je suis, comme vous le voyez, très en retard. Il faut dire que je n'avais pas pris de vacances depuis deux ans et demi. Pour ce qui est des vacances non consacrées au travail, ça remonte plus loin encore.

Je me suis permis de prendre des vacances pour une raison qui m'a été rendue claire par un article du journal *Le Monde*, qui est paru durant cette période de Pâques, et qui, tout en se distinguant par une spéciale malveillance envers le docteur Lacan de l'ECF, étendait aussi bien cette malveillance sur tout le monde. C'est sans doute ainsi que cet article s'imaginait atteindre l'objectivité.

Malgré cette spéciale malveillance, il apparaissait pourtant que je pouvais partir en vacances. Je pouvais partir puisqu'il apparaît de façon publique que ceux qui sont rassemblés dans l'Ecole de la cause ont tout de même franchi un cap, et qu'est en voie de se clore la période de reconstitution institutionnelle dans laquelle nous étions engagés à peu près depuis deux ans et demi. Je veux dire que les problèmes institutionnels qui se produiront dans le champ ouvert par Lacan, se produiront à l'intérieur de l'ECF. Il pourra y avoir des difficultés, qui seront d'ailleurs tout à fait normales dans une association, mais nous avons réussi, dans ce débat institutionnel qui a été ouvert par la vieillesse et le décès de Jacques Lacan, à assumer une continuité.

Au moment où je dis qu'il n'y aura plus à y penser sur le même mode qu'avant, il n'est pas inutile de faire maintenant l'historique de la chose.

De cette histoire institutionnelle, la dame qui a écrit cet article dans *Le Monde*, en parle avec beaucoup d'inexactitudes, et qui portent aussi bien sur les dates. Toute sa chronologie est décalée d'une année en arrière et c'est très amusant. Cette chronologie, je dirais qu'elle va de septembre 79 à septembre 80. Puis il y a septembre 81, et nous sommes maintenant à Pâques 82. Normalement, il ne devrait plus y avoir de surprises, au moins jusqu'en septembre 82. Ce que j'admire, à cette date où nous sommes, c'est que nous n'ayons pas arrêté de travailler. Je parle pour ceux qui sont regroupés dans l'Ecole de la Cause. Nous n'avons pas tout arrêté à cause de ce paquet d'événements tout de même considérable.

Je crois que la période s'est ouverte exactement le 30 septembre 79, lors d'une assemblée générale de l'EFP, qui a été marquée par le fait que Lacan n'y a quasiment pas parlé. Il est resté presque tout le temps silencieux, alors qu'il y avait à ce moment-là plusieurs enjeux, l'un étant l'entrée d'Eric Laurent et de moi-même dans le directoire de l'EFP, l'autre étant la décision de Lacan de ne plus nommer vice-président un certain Denis Vasse qui l'était depuis cinq ans. C'est effectivement ce 30 septembre 79 que les choses ont commencé, se sont précipitées, dessinées. Tout cela n'a rien de secret. C'est d'ailleurs ça qui est amusant : on s'imagine qu'il y eut là du mystère. Ca prend cette forme,

c’est-à-dire que ça restera un chapitre avec une note en bas de page : *Les deux dernières années du docteur Lacan furent entourées de mystère*. On se demande qu’est-ce qu’il faisait, qu’est-ce qu’il était capable de faire, alors qu’il suffit de s’occuper de ce qui était public, pour s’apercevoir qu’il est clair que la diminution de son activité et de sa production théorique à cette date est devenue évidente et publique. Ce 30 septembre a marqué que Lacan n’était pas désireux, ou pas en mesure, de contester publiquement les personnes qui s’adressaient à lui sur un mode très vif et parfois violent. Ca a été public, ça s’est passé devant cinq-cent personnes de l’EFP.

C’est à cette date que nous avons pu constater qu’une période de troubles et de difficultés s’ouvrait autour de Lacan. Il y a eu alors trois mois, entre septembre et janvier, avant la lettre du 5 janvier 80, avant la dissolution de l’EFP, où l’on a vu les choses se dessiner ainsi : un grand nombre de personnes de l’EFP attendaient, d’une façon tout à fait manifeste, la disparition du docteur Lacan, et entendaient, jusqu’à ce que cette disparition se produise, ne rien faire pour que l’ordre alors existant soit troublé. La stratégie fondamentale de cet ensemble était certainement de rester tapi, d’en faire le moins possible jusqu’à cette disparition. Ca a été une erreur d’un certain nombre de personnes, le 30 septembre, de faire voir quelles étaient leurs dispositions aussi bien à l’endroit de la personne du docteur de Lacan que de son enseignement, de faire voir ce qu’ils attendaient de nous faire connaître dès lors que Lacan ne serait plus là.

Il est certain que, pour ma part et pour quelques autres, nous avons voulu en faire beaucoup. Nous avons voulu que les conflits apparaissent, puissent au moins être débattus, pour que, s’il y avait une chance d’accord, cette chance soit saisie. Ca s’est spécialement manifesté par la production d’un petit opuscule dans le cadre de l’EFP, qui s’appelait *Plus-un*, et qui donnait, pour la première fois dans cette Ecole, une sorte de tribune vraiment libre pour les *pour*, les *contre*, et les *pas sûr*. Ca a eu, il faut le dire, un effet d’exacerbation des conflits dans l’Ecole, en même temps que l’on s’apprêtait de l’autre côté, et pour la première fois, à contester la direction de Lacan en arguant des oublis de formalités statutaires.

Tout cela s’est donc déroulé pendant ces trois mois, entre septembre et janvier, dans une atmosphère très lourde et pleine de rumeurs, et aussi dans le silence gardé par Lacan à son Séminaire, puisqu’il ne l’a pas repris pendant cette période-là. Pour la première fois, le docteur Lacan ne commençait pas son Séminaire au mois de novembre.

C’est dans ce contexte où les conflits étaient exacerbés, qu’est survenue la lettre du 5 janvier 1980 et que Lacan a repris son Séminaire interrompu pendant ces trois mois. Cette lettre a eu évidemment l’effet de renverser la stratégie qui aurait pu peut-être rallier une majorité des membres de l’EFP, cette stratégie qui était de s’attacher à cette institution et de la faire vivre après Lacan, en la faisant tourner – c’était l’avis de Lacan – dans une direction d’enseignement vraisemblablement contraire aux principales grandes orientations de son enseignement. Il y avait des grandes orientations de cet enseignement qui, sous le nom de l’Ecole freudienne de Paris, auraient pu, après Lacan, être renversées. C’est donc après ces trois mois – je les évoque brièvement – qu’a lieu le coup de tonnerre de la dissolution du 5 janvier 80.

Ce qui s’en est suivi a été dominé par de nombreuses assemblées, dont la dernière a eu lieu le 27 septembre 80, et qui est la date où a officiellement

disparu l'EFP. Ces assemblées avaient été rendues nécessaires par le fait que la décision du 5 janvier avait été contestée sur le plan juridique par un certain nombre de membres, et cela avec mauvaise foi, puisque Lacan avait bien annoncé, dans sa lettre de dissolution, qu'il entendait convoquer une assemblée régulière de son Ecole pour voter cette dissolution. Ca figure en toutes lettres dans son séminaire du 5 janvier 1980. Il annonçait personnellement une dissolution, et il prévoyait en même temps la tenue d'une assemblée régulière des membres pour avaliser cette option, avec la possibilité de voter pour ou de voter contre. En oubliant cette phrase, un certain nombre de personnes ont porté accusation contre Lacan, en arguant non pas tellement de cette dissolution voulue par lui, mais des manquements mineurs du secrétariat qui aurait dû déposer des noms à la préfecture de police depuis dix ans – formalités qui avaient été négligées. Ces petites choses minimes ont donc justifié la tenue de nombreuses assemblées sous la houlette d'un administrateur judiciaire. Toute cette période, dont il faut bien dire qu'elle est de temps perdu, a occupé les membres de l'EFP du 5 janvier au 27 septembre 80. Je passe sur les détails… Voyez à quoi les analystes en groupe s'amusent…

Ces petites formalités ayant été enfin réglées, on est donc arrivé au 27 septembre 80, où une assemblée générale de l'EFP a régulièrement voté la dissolution de cette association. Au cours de cette première année, on avait vu déjà se séparer les lmembres de l'EFP. Ces membres étaient au nombre de six-cents et, au terme du 27 septembre où ils devaient se rassembler dans ce que Lacan avait baptisé la Cause freudienne, ils n'étaient plus que trois-cents, plus un certain nombre de gens nouveaux. Nous avons donc, ce 27 septembre, déjà poussé un soupir de soulagement : nous étions sortis de cette période institutionnelle.

C'est alors que nous avons eu une autre année, entre le 27 septembre 80 et le 9 septembre 81, qui est la date de la mort de Jacques Lacan, où se sont de nouveau divisées ces trois-cents personnes. A peine cette Cause freudienne avait-elle vu le jour, à peine sa mise en place faite, ses statuts déposés et ses premières nominations désignées par Lacan, elle s'est trouvée aussitôt dénoncée – j'ai été moi-même mis en cause . Nous avons vu progressivement, entre septembre 80 et Pâques 81, se défaire par pans entiers ce regroupement qu'avait effectué Lacan. Ca a été une période très curieuse. On a vu effectivement un certain nombre de personnes, qui avaient suivi Lacan pendant des années; considérer qu'il n'était plus là et se séparer de lui. Ca a été d'abord, au mois de décembre, dans la rumeur et l'insinuation, un premier lot de personnes, deux ou trois, les plus décidées. Puis, au mois de janvier, encore un autre paquet. Puis encore au mois de février. Chaque mois apportait son contingent de défections et de départs, agrémentés de lettres diverses et diversement injurieuses.

Cette époque s'est tout de même terminée juste après Pâques 81, avec la tenue d'un forum que Lacan avait convoqué en janvier, mais qui n'a certainement pas permis la réunification des anciens membres de la Cause fr'eudienne. Après Pâques 81, il y avait déjà l'embryon d'une Ecole avec Lacan à sa tête : l'Ecole de la Cause freudienne, dont les statuts ont été mis en débat au cours même de ce forum. Il y a là, entre Pâques 81 et septembre 81, une période spécialement difficile, parce que tout le processus était suspendu à la personne de Lacan, à sa réponse, à ses appréciations sur les propositions

issues du forum, et que nous n'en avons eu aucune. Lacan est resté à peu près complètement dans le silence après ce forum dont la suite exigeait une réponse de sa part. De plus, il n'a plus fait son Séminaire.

On peut dire que ce processus est arrivé à son terme le 9 septembre, ce terme où, il faut bien le dire, tout apparaissait possible au point de vue institutionnel. Il n'était pas du tout assuré, à cette date, que cette Ecole de la Cause freudienne pourrait survivre à son fondateur, à celui qui avait dit qu'il adoptait cette Ecole pour sienne. Mais, depuis ce 9 septembre 81, on a assisté à quelque chose de surprenant, à savoir que cette Ecole de la Cause freudienne, qui ne comportait que cent membres de l'ex-EFP – c'est-à-dire un tiers de ceux qui étaient encore avec Lacan en septembre 80 – a gardé sa cohésion malgré la disparition de son fondateur, et a réussi à se donner un cadre institutionnel, cadre qui jusqu'à présent fonctionne, alors que tout ce qui s'était séparé dans le tohu-bohu des mois de décembre, janvier et février 80-81, s'est progressivement désagrégé, et n'a donné naissance qu'à des groupes presque individuels. A mon retour de vacances, on m'a fait parvenir des lettres que maintenant ces gens s'écrivent les uns les autres, et où ils se prennent à parti entre eux dans les mêmes termes qu'auparavant, quand ils s'en prenaient aux membres de l'ECF. On assiste donc à une désagrégation progressive.

Depuis ce 9 septembre 81, il est sensible que nous sommes entrés dans une époque qui est marquée, du point de vue institutionnel en France, par le relais pris par cette Ecole, après l'EFP que Lacan avait fondée et dissoute. Il me semble maintenant, à Pâques 82, que cette histoire pleine de bruit et de fureur, et qui a été diversement douloureuse pour beaucoup, s'achève. Le dernier trimestre de cette année verra les dernières instances de cette Ecole de la Cause freudienne se mettre en place, avec ses assemblées générales, ses congrès, le règlement de l'expérience de la passe, et l'on peut penser que l'année qui commencera en septembre marquera décidément la question instititionnelle comme close et surmontée.

Je dis cela pour marquer que nous n'aurons plus aucune raison de ne pas affronter la question de l'enseignement de Lacan et de la suite à lui donner. Nous avons essayé d'assumer cette tâche malgré ce bruit et cette fureur. Un certain nombre, à la Section Clinique ou ailleurs, essayaient de maintenir des enseignements, en étant en même temps tout de même conditionnés par cette évolution institutionnelle. Mais je crois que maintenant une parenthèse va pouvoir être posée sur cette période institutionnelle, et cela pour tout le monde. Pour tous ceux qui se sont trouvés liés à l'enseignement de Lacan, la question ne pourra plus être éludée de la suite à lui donner.

J'ai posé cette question au début de cette année, et je ne fais ici que bien mesurer que je ne serai pas le seul à me poser cette question qui, au contraire, va être partagée par tous dans le champ de la psychanalyse. Un certain nombre vont présenter cet enseignement comme un chapitre clos de l'histoire de la psychanalyse. D'autres vont au contraire ressasser cet enseignement. Et nous, nous aurons à formuler notre position qui jusqu'à présent suppose que l'on n'élude pas cet enseignement, que l'on ne joue pas à produire des signifiants nouveaux à la va comme je te pousse. La suite à donner à cet enseignement suppose au contraire, sinon un retour, puisque nous ne l'avons pas quitté, mais du moins une relecture opératoire. Il ne faut pas en particulier se méprendre sur le terme d'*avancée* de Lacan, qui est un terme flou, alors que son enseignement est une histoire faite de renversements, d'inversions de termes,

de changements d'optiques, tels que j'essaye ici de les reconstituer.

Aujourd'hui donc, après Pâques 82 – et ce sera clair pour tout le monde à la rentrée prochaine – on peut considérer comme presque close cette période de trois ans, qui a quand même été notre horizon fondamental, l'horizon fondamental de notre activité d'enseignement. Je crois que l'on va maintenant rentrer dans une période où l'enjeu est de donner ou non une suite à l'enseignement de Jacques Lacan. C'est pour cela que j'ai été un peu long avec ces réflexions que je me suis faites après la lecture de cet article du *Monde* et après mon retour de vacances.

J'ai dit qu'en cette partie de l'année nous allions nous attacher au concept de jouissance chez Lacan, concept qui n'a pris sa valeur qu'une fois que furent achevés les Séminaires du retour à Freud. Ce que j'appelle les Séminaires du retour à Freud, ce sont les dix premières années du *Séminaire* de Lacan, qui ont porté chacune sur un ouvrage ou deux de Freud. Ce sont des Séminaires qui, pendant dix ans, ont eu pour objet une lecture des textes freudiens. Ca s'appelait d'ailleurs *Séminaire des textes freudiens*. Or il est sensible que le concept de jouissance est, pendant cette période, en quelque sorte secondaire. Il n'apparaît pas du tout comme l'un des concepts fondamentaux nécessaires à structurer l'expérience analytique. Je crois que si on s'occupait des travaux des élèves de Lacan à cette date, on verrait que c'est un terme qui est absent de leurs réflexions.

C'est à partir du texte de "L'instance de la lettre" que l'ensemble de l'enseignement de Lacan est conçu. C'est à partir de ce texte qu'on lit et qu'on comprend Lacan comme d'un belvédère. J'ai essayé, dans le début de cette année, de marquer les limites de notre conception de l'enseignement de Lacan fondée sur "L'instance de la lettre". Je dirais, pour aller vite, que cette période est suivie par celle qui installe l'instance de la jouissance dans l'inconscient au centre de l'enseignement de Lacan. Il ne faut pas galvauder ce terme, mais je crois qu'il n'est pas excessif de faire graviter autour de lui les réflexions de Lacan, les réflexions parfois contradictoires de Lacan, ce qui n'épuise évidemment pas son effort de systématisation. Autant les dix premiers Séminaires sont des Séminaires de textes freudiens, autant les dix suivants sont ds Séminaires à proprement parler lacaniens, c'est-à-dire qui prennent pour thème les concepts mêmes introduits par Lacan.

Parmi ceux-là, je dirais que la jouissance est un concept discret. C'est seulement avec le dernier Séminaire de cette seconde série, c'est-à-dire le Séminaire *Encore*, que ce terme vient au premier plan, y compris pour les auditeurs. On pourra repérer chez les élèves de Lacan, quand on les lira d'une façon sinon objective, du moins historique, que ce terme commence tout de même, dix ans étant écoulés, à venir sous leur plume ou dans leur bouche. J'ai déjà évoqué ce concept de jouissance plusieurs fois, et j'ai marqué aussi que l'on peut en retrouver les linéaments dans les dix premiers Séminaires. Je ne suis pas à dire, en effet, que ça surgit d'un seul coup, comme Athéna de la cervelle de Jupiter ou de Zeus. Ca figure même dans le dernier texte des *Ecrits*, mais à la limite.

Pour reprendre ma considération, je pourrais marquer le rapport de ce concept avec le terme dont il est question cette année à la Section clinique, à savoir le surmoi. En effet, s'il y a un texte de Freud que Lacan a repris dans la seconde partie de son enseignement, c'est bien *Totem et Tabou* – texte qui est minoré tout au long des *Ecrits* parce qu'il manifeste une figure à laquelle il

n'est pas facile de donner sa place dans le premier enseignement de Lacan, à savoir la figure du père qui jouit. Ca installe au premier plan cette singulière fonction du monopole de jouissance. Ca met même en évidence cette fonction virile essentielle qui est le *plus d'une femme*.

On connaît les efforts du christianisme pour essayer de discipliner l'homme, pour le cantonner au *pas plus d'une*. On voit aisément là un clivage entre ce *pas plus d'une*, qui a pour fonction de transmettre la fonction symbolique du nom, et le *plus d'une* qui peut exister dans le registre de la jouissance. Il y a eu des efforts syncrétiques pour essayer de dépasser cette organisation judéo-chrétienne. Lacan a marqué que si le catholicisme a pu avoir cette perdurance à travers le temps, ça devait bien tenir au fait que cette doctrine épousait des veines de la structure, qu'elle était tout de même, à certains égards, une possibilité préformée dans la structure. Pas cependant d'une manière unique, puisque l'islam épouse d'autres veines de la structure et exploite dans sa perdurance une autre de ses possibilités. Il faudrait d'ailleurs se poser la question de ce qu'il en est de la psychanalyse dans les pays musulmans. Lacan avait déjà exclu les Japonais de l'aire de la psychanalyse. On pourrait peut-être aussi en exclure lres musulmans, c'est à voir.

Il y a donc eu des efforts de syncrétisme. Je me suis amusé à lire, en Sicile où j'étais pendant ces vacances, l'histoire du royaume normand de Sicile, qui a duré pas mal d'années au cours du XIIe siècle, et qui a été une sorte d'exception ayant joué un rôle tout à fait important par rapport à l'empire germanique et à la papauté. C'est une histoire tout à fait amusante, une sorte de chronique qui a été écrite dans les années 70 par un lord anglais. Il devait avoir des loisirs, puisqu'il explique qu'il a commencé à l'écrire alors qu'il était à l'ambassade britannique de Khartoum. J'imagine qu'il s'est passionné pour ce royaume normand parce qu'on y voyait une sorte de réussite que n'ont évidemment pu tenir les Anglais dans leur empire, cet empire qui leur fait maintenant des problèmes. C'est là une forme syncrétique dont on regrette que ça n'ait pas pris, puisque le royaume normand de Sicile était un pays foncièrement grec, bien sûr latinisé, où se trouvaient – reste de l'occupation arabe qui a duré deux siècles – des Sarrasins, et où les Normands sont arrivés du Cotentin et sur l'injonction du pape. C'est là un mélange qui est donc absolument improbable et qui donnait un Etat où les finances étaient entre les mains d'un eunnuque sarrasin, et la flotte entre les mains d'un grec byzantin. Ils ont réalisé la chose la plus drôle, à savoir que le roi chrétien de Sicile avait un harem. On a vu, comme ça, pendant tout un siècle, les moeurs africaines et musulmanes se marier très bien avec le couronnement de ce roi par le pape, qui, à chaque nouveau roi, se faisait bien tirer l'oreille pour le consacrer à nouveau, mais qui finalement cédait.

Le royaume normand de Sicile peut donc faire rêver à ce que donnerait un syncrétisme entre les chrétiens et l'islam. Ces choses-là, on peut s'y intéresser, c'est très joli, mais enfin, au bout d'un siècle, ça s'évapore, sans autres traces que les traces architecturales qui sont d'ailleurs tout à fait plaisantes. Le royaume normand de Sicile n'épouse pas les veines de la structure, même si l'on pourrait, en manière de politique-fiction, expliquer ce qui se serait passé en Europe si ce royaume avait réussi à tenir le coup.

Il est amusant aussi de voir que dans ce gouvernement on faisait confiance aux eunnuques. Pendant des siècles, les unnuques ont été spécialement disposés au gouvernement des hommes. Etre gouverné par des hommes qui

sont castrés est vraiment un motif de leur faire confiance. Dans les pays chrétiens, en Italie, on ne leur faisait visiblement pas confiance pour exercer le pouvoir, puisqu'on les faisait chanter. C'est drôle : pourquoi confie-t-on, dans une certaine tradition, le gouvernement aux eunnuques, et pourquoi, dans une autre, les fait-on chanter ? Ca serait vraiment à retrouver.

Pour en revenir donc au sultan originaire, au père de *Totem et Tabou*, on peut dire que ce que ça se met en valeur chez Freud – si on aborde la question de la jouissance par là –, c'est que la jouissance originaire n'est pas celle de la mère et de l'enfant. C'est une longue tradition analytique que de faire de la mère et de l'enfant le repère central. La jouissance originaire n'est pas celle de la mère et de l'enfant, mais celle du père. C'est la fonction que Lacan finira par écrire *non-phi de x*. C'est là l'écriture lacanienne de *Totem et Tabou:*

$$\exists x \,.\, \overline{\Phi x}$$

Ca nous aide à bien saisir ce qu'est la fonction phallique dont il s'agit. La fonction phallique, telle que Lacan l'écrit et l'emploie, est équivalente à la castration. Nier la fonction phallique quand il s'agit du père de *Totem et Tabou*, c'est installer ce père dans la non-castration. Le père qui jouit de toutes les femmes, c'est le père non castré, et ça s'écrit *non-phi de x*, ce qui veut dire que le grand phi tout seul ne désigne pas chez Lacan la puissance phallique. Le secret de ce phi, c'est la castration. Lacan a proposé plusieurs formules qui articulent ce phallus à ce qui s'en dissimule dans la fonction phallique. Disons donc que c'est ce point de non-castration qui est le repère essentiel de toute la fonction phallique. C'est le point essentiel à partir duquel les hommes se reconnaissent comme étant tous inscrits dans la fonction phallique, c'est-à-dire dans la castration.

C'est là que Lacan propose une jonction entre *Totem et Tabou* et ce que Freud a élaboré dans “Le moi et le ça”. C'est même ce qu'il nous a donné comme repère le plus précis sur l'abord à faire du surmoi. Le surmoi au sens de Lacan est connecté au *il existe un x pour non-phi de x*. Je le cite : *“Le surmoi est lié à la jouissance pure, c'est-à-dire à la non-castration.”* C'est évidemment une fonction-limite, une fonction qui n'est réalisée par nul être vivant. C'est ce qui donne toute sa valeur au père mort. Dans la psychanalyse, il n'y a pas de père qui soit vivant. C'est ce que relevait Lacan en disant qu'on n'analyse jamais un père mais toujours des enfants. Ca conduit à saisir toute la valeur de l'impératif surmoïque : *Jouis !* C'est de ce point-ci que peut se formuler cet impératif, dans la mesure même où il est impossible à satisfaire. C'est ce qui conduit Lacan à bien poser que cet impératif du surmoi surgit au déclin de l'OEdipe. Il est strictement connecté avec la castration oedipienne. Dans la mesure où le sujet passe par la castration oedipienne, le père se fait entendre comme surmoi dans ce *Jouis* impossible à satisfaire.

Ce surmoi d'après l'OEdipe demande évidemment d'être articulé avec la castration structurale, celle qui n'est ni d'avant ni d'après l'OEdipe, celle qui tient à proprement parler à la subversion du sujet, celle qui s'écrit $. Là, il s'agit précisément de la non-castration qui s'écrit non-phi et de la castation qui s'écrit phi. C'est comme cela que s'écrit cette castration post-oedipienne, qui est à articuler avec le terme que je proposais auparavant pour écrire le surmoi

et qui est phi zéro, à savoir la non-castration que comporte la jouissance pure du surmoi :

$$\overline{\Phi} \qquad \Phi \qquad \Phi 0$$

Ce sont là deux fonctions qu'il faut distinguer dans la négation. Avec cette négation fondatrice du père, c'est à dire le non-phi, et avec le phi zéro corrélatif de la forclusion du père dans la psychose, nous avons deux négations distinctes, l'une fondatrice du père, et l'autre fondatrice de sa forclusion. Elles ont des effets strictement contraires. Cette non-castration du père, qaui permet de formuler le *Jouis* comme ordre impossible, est évidemment productrice du réel, à partir précisément de l'impossible de cette jouissance. C'est même là que le noyau de vérité qu'il y a dans le principe de réalité de Freud pourrait trouver à se fonder. C'est à partir de l'impossible de cette jouissance que le réel comme impossible trouve à se fonder. A partir de phi zéro, le réel ne trouve pas à se fonder. Il ne trouve pas à se fonder dès lors que le *Jouis* est accompli. Pour Schreber, le *Jouis* du surmoi n'est pas du tout impossible. L'histoire de Schreber est l'histoire de l'accomplissement méthodique de cet impératif. Schreber finit par nager dans la jouissance pure. C'est évidemment pour lui un ordre très difficile à satisfaire mais non impossible. Tel qu'il se présente à nous, animé d'un va-et-vient que lui impulse la jouissance divine, il marque qu'il surmonte, lui, l'impossible de ce commandement.

Il y a là un paradoxe. Ce surmoi, c'est une figure de l'Autre, mais qui se distingue par ceci, qu'elle contiendrait la jouissance qui serait complète, non barrée. Le surmoi présente une sorte de réconcilation paradoxale de l'Autre et de la jouissance. C'est ce qui fait d'ailleurs sa fonction politique, celle que traditionnellement on a appelée les lendemains qui chantent. Evidemment, quand nous savons ce qui fonde le chant en dernière instance, on se rend compte que les lendemains qui chantent sont bien près de déchanter. On s'aperçoit de ce qui leur est réservé, à ces chers lendemains. Les lendemains qui chantent, c'est la promesse de l'Autre non barré, c'est-à-dire d'un Autre qui serait recéleur de jouissance.

J'ai marqué le paradoxe de cette fonction du surmoi par rapport à l'Autre et à la dialectique du désir. La dialectique du désir, c'est mettre au premier plan la mouvance du désir, sa surprise, son côté furet : il n'est jamais là où l'on croit. La subversion du sujet lui est strictement corrélative. La subversion du sujet, qui s'écrit aussi $, c'est la dépendance du sujet à l'endroit du signifiant. Le sujet est subverti dans la dialectique du désir. Ces deux termes ne font pas place à la jouissance. Il n'y a pas de place pour la jouissance entre subversion du sujet et dialectique du désir – ces deux termes d'un article essentiel de Lacan, où il rassemble les résultats des dix dernières années de son Séminaire, dans une présentation vraiment très synoptique avec les graphes. La fonction primordiale de la jouissance vient, dans le texte même, comme en biais et comme la promesse grosse de tout le développement ultérieur de l'enseignement de Lacan.

Je dirais que si la psychanalyse n'était que la subversion du sujet et la dialectique du désir, cela donnerait une idéalisation. Le sujet subverti comme tel, c'est le sujet de la science. C'est bien ce qui permet de dire que le sujet de

la psychanalyse est le sujet même de la science. Et le sujet de la subversion du sujet, c'est quoi ? C'est certainement ce sujet subverti par le signifiant, mais qui ne demande – c'est ce que l'on constate – qu'à venir en position de commander au signifiant. C'est ce mouvement-là que nous pouvons suivre. Le sujet subverti par le signifiant, le sujet qui se véhicule et qui se représente dans la chaîne signifiante, ne demande au temps suivant – qui est celui de l'hystérie mais qui est aussi bien celui de la science – qu'à venir commander au signifiant. C'est justement cela qui met le sujet en position de subvertir le signifiant, ou, en tout cas, d'y commander. Par contre, lorsque le sujet est en position de vérité par rapport à la chaîne signifiante, il se manifeste comment ? Il se manifeste par ces irruptions que Freud a étudiées dans le détail : le lapsus, le mot d'esprit, l'acte manqué. Là, le sujet vide, instable, divisé, est mis en évidence. Mais tant que nous nous repérons seulement sur ce $, nous nous repérons sur une fonction qui est essentiellement la fonction mobile du sujet, et qui est tout à fait distincte de la fonction inerte que constitue l'objet *a*.

Ce qui a séduit dans le sujet divisé de Lacan – malgré les résistances qu'il a rencontrées – c'est au fond le sans-attache de ce sujet, sa liberté. Ce qui a séduit, ce sont les moires du désir et la liberté de ce sujet. C'est là qu'un idéalisme a pu se reconstituer à partir de l'enseignement de Lacan. L'objet *a* comme objet inerte n'a évidemment pas engendré le même enthousiasme. Non seulement ça ne l'a pas engendré, mais lorsque j'avais rappelé la fonction que Lacan lui attribue dans la position de l'analyste, ça m'avait valu des reproches extrêmement durs de la part d'un certain nombre de ses plus anciens élèves. L'identification au sujet barré apparaît évidemment beaucoup plus prometteuse et charmante. L'accent mis sur le signifiant comme fondateur du sujet, comme producteur du sujet, est bien sûr une subversion du sujet, mais en même temps contient toujours la promesse du sujet au poste de commandement. Cette subversion peut paraître anti-narcissique, puisqu'elle subvertit l'idéologie et la fantasmatisation du moi, mais elle contient toujours la promesse du sujet au poste de commandement.

Ca a conduit toute une part des analystes qui ont suivi Lacan, à ne pas voir d'autre position pour l'analyste que celle de l'hystérique. Ca les a conduit à ne pas pouvoir imaginer intervenir dans la cure d'une autre position que celle de l'hystérique. Quand je dis *dans la cure*, je suis bien gentil, puisque cela était aussi évident dans leurs manifestations publiques. Je veux dire que la simagrée à laquelle ils s'étaient identifiés dans leur vie publique, dans leur positiobn sociale, était profondément celle de l'hystérie.

L'accent de Lacan s'est déplacé jusqu'à considérer que l'objet *a* est fondateur du sujet. Ne croyez pas que ça ne produit pas un déplacement d'accent sensible. Evidemment, Lacan, il essaye de rafistoler ces deux choses-là. Il essaye de les rabouter, et pas avec des petits moyens. Mais je crois cependant que la tension entre ces deux orientations est tout à fait essentielle. D'un côté, nous avons la subversion du sujet. Cette subversion du sujet, nous savons ce qu'elle est. C'est la subversion qu'implique S1/$. C'est la subversion que comporte la part même mise sur le sujet par le signifiant qui effectue le sujet, qui le met en position d'être véhiculé dans la chaîne signifiante, d'être identifié par le trait unaire, etc. Autrement dit, la subversion du sujet concerne essentiellement le rapport du sujet au signifiant. C'est bien pourquoi Lacan a dû introduire un autre terme quand il s'est agi de qualifier les rapports du sujet et de l'objet *a*, à savoir le terme de destitution subjective

– terme dont on se sert un peu à l'aveugle et qui concerne le rapport du sujet barré et de l'objet *a*.

Quel est donc le rapport entre subversion du sujet et destitution subjective ? C'est là que c'est amusant. La destitution subjective, telle que Lacan la formule comme expérience terminale de l'analyse, tient à la séparation du sujet et de l'objet *a*. Ca nous oblige à introduire un terme supplémentaire, celui d'institution subjective, et de considérer que cette institution tient au contraire à la connexion du sujet barré et de l'objet *a*. C'est un raisonnement simple. Si la destitution du sujet – à distinguer de sa subversion – tient à la séparation du sujet et de l'objet *a*, c'est donc que Lacan considère – je prends ça comme hypothèse – que l'institution subjective tient à la relation du sujet barré et de l'objet *a*, relation qui en première analyse constitue le fantasme même, la formule même du fantasme : ($ <> *a*). C'est ce qui fonde que Lacan localise – et c'est tout à fait remarquable – l'expérience finale de l'analyse au niveau du fantasme et non au niveau du symptôme.

On voit là ce que veut dire le rappel de Lacan, dont il faut bien dire qu'on n'en a pas tenu compte dans l'EFP, à savoir que l'interprétation porte sur l'objet *a*. L'interprétation analytique porte fondamentallement sur l'objet *a*. C'est deux positions différentes que de dire que l'interprétation porte sur le sujet barré, c'est-à-dire sur le sujet du désir, et de dire qu'elle porte sur l'objet *a*, c'est-à-dire sur la cause du désir. Ca se retrouve dans les textes les plus récents des personnes qui se querellent maintenant entre elles. Ils ne comprennent évidemment pas du tout sur quoi ils se querellent. Ils mettent en cause ce qu'ils appellent la pratique du Lacan des dernières années, c'est-à-dire qu'ils restent attachés au style d'interprétation qui porte sur le sujet du désir et non pas à celle qui porte sur la cause du désir.

On peut dire que le sujet arrive dans l'analyse comme étant foncièrement le sujet du discours du maître. On peut évidemment le laisser dans cette position. On peut considérer que l'analysant est foncièrement le sujet du discours du maître. Ca donne alors cette théorie folle, qui a même maintenant un petit organe de publication pour se répandre, celle qui consiste à proposer à l'analysant de s'assujettir aux signifiants du discours analytique. C'est une des tendances où, d'une façon tonitruante dans le petit marais des publications, on en vient à dire que l'analysant arrive comme sujet du discours du maître, et qu'il s'agit de le laisser dans cette position pour qu'il s'assujettisse aux signifiants du discours analytique lui-même conçu comme discours du maître. Ca donne un enseignement paranoïaque qui est de demander aux esclaves de se lever, ce qui est un comble.

La position de Lacan est toute différente. Elle est de poser que même si le sujet arrive à l'analyse comme sujet du discours du maître, il va fonctionner foncièrement comme sujet du discours de l'hystérique. C'est là qu'il relève un petit peu ce qu'on a ressassé comme une petite chanson, à savoir que la psychanalyse consiste à hystériser le sujet. Tout le monde a vu que Lacan avait touché là quelque chose de vrai, et tout le monde s'est mis à répéter ça. Mais il faut voir que ça n'a vraiment de valeur que si l'on saisit que l'autre hypothèse serait de continuer de maîtriser le patient, c'est-à-dire de le laisser dans l'état où il arrive comme sujet du discours du maître. Cette hystérisation, elle veut dire quoi? Ca veut dire que le sujet passe de sa position de vérité à sa position d'agent dans le discours.

Quand vous faites un lapsus dans une assemblée, vous vous ridiculisez, à

moins que vous arriviez à faire passer ça pour un mot d'esprit. Mais disons que ce lapsus n'est pas ce qu'on attendait de vous, et que ça émerge effectivement comme une vérité que vous lâchez. Et comme le lapsus freudien est connu de tout le monde, tout le monde est en plus persuadé d'attraper là quelque chose de vous, quelque chose d'authentique. C'est ça que veut dire le sujet en position de vérité dans le discours du maître. Dès que l'on est dans le discours hystérique, c'est complètement différent. Il y a tout un lot d'émergences qui perdent absolument cette valeur déterminante, parce que précisément carrière est ouverte. Quand un analysant ne fait pas assez de lapsus dans son analyse, il est déçu. Vous voyez comment ça s'inverse par rapport à la localisation dans le discours universitaire ou dans le discours du maître.

C'est d'ailleurs ce que signifie exactement l'association libre. Lacan a dit qu'il n'y avait rien de plus nécessaire et de plus déterminé que l'association libre, et tout le monde s'est mis à répéter ça. L'association libre, ça veut que le sujet est invité à quitter sa position de vérité pour donner libre cours au jeu du signifiant, pour se mettre à jouer au jeu du signifiant. Il est le joueur du signifiant. A cet égard, il commande au signifiant. Dans une partie de cartes, une fois que les cartes sont données, on suit la donne comme on peut, mais il n'empêche que c'est un jeu. L'association libre comporte l'institution du sujet à la condition de joueur.

Ce que comporte le schéma des quatre discours de Lacan, c'est que l'interprétation ne doit pas porter sur le sujet en position de vérité, puisque le sujet est foncièrement hystérisé dans l'expérience analytique. L'interprétation doit au contraire porter sur ce qui fait vérité pour le sujet hystériquie ou hystérisé, et je vous fais remarquer que c'est le fameux objet *a* que vous avez en position de vérité dans le schéma de Lacan. Bien sûr qu'il est vrai que le sujet est la vérité du signifiant, nous le vérifions tout le temps. Mais nous pouvons aussi vérifier spécialement que la vérité du sujet c'est sa jouissance. Ca donne une tout autre tablature que le premier aspect que j'évoquais. Je dirais que l'interprétation analytique est continuellement celle qui, portant sur la jouissance comme vérité, fait émerger cette jouissance en position d'évidence. C'est cette interprétation que vise Lacan. C'est celle qui, portant sur la vérité du sujet comme jouissance, installe cette jouissance en position maîtresse, et c'est à cet égard que l'interprétation fonde continuellement la position de l'analyste.

Ca introduit évidemment un accent très nouveau chez Lacan, celui de la dévalorisation de la vérité. Pendant toute une période de cet enseignement, la vérité est valorisée. Elle est d'abord valorisée comme située au lieu de l'Autre, comme garantie par l'Autre. Elle est aussi valorisée comme surprise, émergence, et aussi bien comme ayant structure de fiction. Mais ce que l'on observe progressivement dans cet enseignement, c'est au contraire la dévalorisation de la fonction de la vérité, cette dévalorisation étant spécialement liée au fait que la jouissance se trouve occuper la place de la vérité.

C'est là que se résout cette difficulté que j'ai déjà signalée et qui est celle de l'articulation de la pulsion et du désir. Le désir, le désir comme rapport métonymique d'un signifiant à un autre, est un sous-produit. Tel que Lacan le resitue au milieu de ces dix premières années, c'est un sous-produit de la demande. Il n'y a désir que comme sous-produit de la demande, ce qui veut

dire que d'abord on en parle. Le désir n'est pas une fonction silencieuse mais une fonction qui est au contraire à articuler au dit. C'est par rapport à la demande, qui est toujours une articulation signifiante dont le minimum est S1-S2, que le sujet barré du désir est continuellement supposé. Si je pose ainsi le désir, je fais valoir la formule de la pulsion telle que la donne Lacan : ($ <> D). Cette pulsion suppose l'extinction de la demande mais reste interne et structurée par le signifiant, par ce trait du signifiant que Lacan appelle dans la pulsion la coupure. Dans "Subversion du sujet et dialectique du désir", Lacan considère que tous les objets en question dans la pulsion freudienne portent ce trait de coupure.

Disons que c'est là-même que Lacan situe – et en même temps évite – la place de l'objet *a* dans ce texte de "Subversion du sujet". Et disons que ce à quoi on assiste par la suite est une inversion. La formule même que Lacan donne de la pulsion dérive du désir et de la demande. La pulsion, comme il le dit, c'est ce qui reste de la demande quand le sujet s'y évanouit. Cette déduction suppose que l'on parte du désir et de la demande pour arriver à la pulsion.

Mais ce à quoi Lacan viendra par la suite est tout à fait différent, puisque l'objet *a* deviendra la cause du désir. La conception sera exactement inversée par rapport à la première. Pendant tout un temps, on va du désir à la pulsion. Puis, dans un second temps, on va de la jouissance au désir. C'est déjà présent dans la question que j'évoquais, celle de comment la pulsion peut condescendre au désir.

Ce que les quatre discours essayent d'articuler, c'est comment, sous un premier aspect, ce fameux objet *a* est un objet produit par le signifiant, découpé par le signifiant, est un objet chute – c'est ce que Lacan répète dans les années 70 : le signifiant découpe le corps de l'homme –, et comment, sous un autre aspect, il est en même temps cause du désir. Les petites machines tournantes des quatre discours essayent, sous une forme plaisante et silmple, de résoudre cette aporie. Ces petites machines qui tournent permettent justement d'installer que ce qui apparaît d'abord comme produit dans le discours du maître, apparaît dans le discours de l'hystérie comme l'objet-vérité à la place de la cause, comme l'objet cause. Vous avez là une façon de rendre compatible le fait que le signifiant soit la cause du sujet et le fait que l'objet *a* soit la cause de la division du sujet. Dans les textes, vous voyez tourner toutes ces expressions, mais comprenez que l'extraordinaire efflorescence de cette rhétorique lacanienne tient aux difficultés tout à fait précises que Lacan rencontre de texte en texte, et toujours sur ces mêmes points. Dis ans après sa présentation du Graphe, les quatre discours représentent un effort théorique extraordinaire pour présenter, surmonter et exploiter les propres contradictions de son élaboration.

Pour les pulsions, ce qui est frappant, c'est qu'on en donne effectivement la liste, la liste finie, et qu'elles apparaissent à cet égard comme autant de conséquences du signifiant sur la jouissance de l'homme. Le sujet barré, c'est aussi bien un sujet aux pulsions, aux pulsions et aux fantasmes. Ce sont là deux termes qui sont dans une jonction fondamentale. Il faut évidemment tout le détour de l'enseignement de Lacan pour arriver à les raccorder. Sans ça, on laisse irrémédiablement le fantasme au registre de l'imaginaire et la pulsion au registre du brut instinct naturel. Le progrès de l'enseignement de Lacan a conduit à faire de la pulsion et du fantasme des termes quasiment équivalents.

C’est bien pour cela que tout le monde s’est demandé, dans le *Séminaire XI* où Lacan évoque la traversée du fantasme comme étant l’issue de l’expérience analytique, pourquoi il demande en même temps ce qu’est la pulsion pour un sujet qui a traversé le fantasme. C’est bien parce que ces deux termes ont une certaine équivalence qu’il peut formuler cette question. Il avait déjà d’ailleurs approché cela dans les *Ecrits*, quand il évoquait le névrosé et qu’il disait que chez l’obsessionnel la demande fait fonction d’objet *a* dans le fantasme. C’était déjà marquer une jonction, un recouvrement possible entre pulsion et fantasme. Je dirais que la formule comme quoi l’objet *a* fait fonction de cause du désir, implique le recouvrement du fantasme et de la pulsion. Ca bouge évidemment le statut du fantasme, ça désimaginarise sa fonction. C’est là un mouvement constant dans l’enseignement de Lacan.

Il n’y a pas trop de problèmes pour rapprocher pulsion et demande. Dans la psychanalyse, on ne s’est jamais servi de la pulsion que comme d’une demande silencieuse. Mais à partir du moment où Lacan a installé l’objet *a* au coeur de la pulsion, il est évident que la formule ($ <> *a*) supplante la première formule de la pulsion ($ <> D). Lorsque Lacan a créé ces deux écritures, la demande était un terme fondamental de son enseignement. Mais vous pouvez constater qu’à partir d’un certain moment, ça a été un terme qui a été progressivement minoré. Ce qui au contraire est apparu essentiel comme permettant l’articulation de la pulsion et du fantasme, c’est l’objet *a*, l’objet *a* comme réel. On peut dire que c’est comme si la seconde formule supplantait la première. Lacan a progressivement confondu fantasme et pulsion. Il a découvert une dimension où fantasme et pulsion s’équivalent.

Dans cette optique, vous avez deux rapports essentiels, et deux seulement : la subversion du sujet par le signifiant, et l’institution subjective due à l’objet *a* – institution qui est équivalente à une division. Ces deux formules sont les deux formules essentielles. S1 ne se conçoit pas sans S2, et ce que Lacan construit avec ses quatre discours, c’est la jonction dee ces deux formules. Si vous aviez à mettre la demande quelque part, où est-elle ? Elle est incluse dans le S1-S2. Cette demande, qui évidemment prend la forme de la suggestion et de l’ordre, est incluse dans S1-S2. C’est essentiellement avec ces deux formules – la subversion du sujet par le signifiant et l’institution subjective due à l’objet *a* – que Lacan fonctionne ensuite dans son enseignement.

Tout cela implique quoi ? Ca implique déjà le non-rapport sexuel. Du point de vue de la jouissance, le sujet a rapport avec l’objet *a* et non avec l’autre sexe. Ni la jouissance phallique ni la jouissance de l’objet *a* ne sont sexuelles chez Lacan. Ce qu’il appelle rapport sexuel comporte nécessairement référence à l’autre sexe. Or, les quatre discours sont construits essentiellement sur le rapport du sujet, de l’objet *a* et du signifiant, et non pas sur le rapport à l’autre sexe. Ni dans le rapport au signifiant, ni dans le rapport à l’objet *a*, le rapport à l’autre sexe ne trouve de fondement. Je dirais que pour le sujet analytique tel que Lacan le situe, d’un côté par rapport au signifiant et de l’autre côté par rapport à l’objet *a*, il n’y a pas de place pour le rapport avec l’autre sexe. Le rapport à l’autre sexe n’est pas l’une des coordonnées fondamentales du sujet tel qu’il émerge dans chacun des quatre discours. C’est bien cela qui l’occupe, Lacan. C’est parce que c’est nulle part que ça l’occupe tout le temps. Mais ça ne l’occupe pas sous les espèces de ces rapports que sont chacun des discours.

Il s’agit là – je l’ai déjà fait valoir – de la doctrine qui rend compte de la

sublimation. Le scandale, ce qui était inintégrable par les postfreudiens, c'est que Freud ait pu dire que la pulsion pouvait se satisfaire hors du but sexuel, c'est-à-dire dans la sublimation. Or la pulsion, parce qu'elle est d'abord rapport à l'objet *a*, est foncièrement dans cette position. Je dirais même que toute pulsion se satisfait hors du but sexuel. Ce n'est que par un rapport second qu'elle peut être mise en rapport avec l'autre sexe. Dans tout l'enseignement de Lacan, le rapport à l'autre sexe apparaît comme un forçage et demande qu'on en rende compte comme de quelque chose qui n'est pas naturel. Quand Lacan a formulé son *“Il n'y a pas de rapport sexuel”*, ça remettait évidemment en série ce qui apparaît continuellement dans son enseignement, et aussi bien dans l'expérience analytique qui est justement le témoignage de ce non-rapport sexuel.

La sublimation, c'est normal, c'est même l'état natif, et ce qu'il faut arriver à comprendre, c'est comme la pulsion peut être tout de même raccordée à un but sexuel. Comment est-ce que la jouissance de la pulsion peut-elle condescendre au désir de l'Autre ? Ca m'a beaucoup frappé qu'on ne comprenne pas du tout la phrase de Lacan selon laquelle la sublimation permet à la jouissance de condescendre au désir. C'est pourtant un point décisif. La jouissance comporte en elle-même quelque chose de fermé sur elle-même, et c'est seulement dans un second temps que l'Autre peut s'y inscrire.

Il y a donc l'amour de sublimation qui permet à la jouissance de condescendre au désir, et il y a spécialement l'amour sublimation *dans* la psychanalyse. Pourquoi la jouissance du symptôme accepte-t-elle de condescendre au désir de l'Autre lors de l'entrée en analyse ? L'hypothèse des freudiens a été évidemment qu'il y a une pulsion sexuelle, tandis que toute la construction de Lacan pose qu'il n'y en a pas. Il y a évidemment des choses qui y ressemblent, par exemple la pulsion altruiste. C'est ce qui conduit Bertha Pappenheim à devenir une grande infirmière. Ca donne le sentiment d'une ouverture sexuelle à l'autre, c'est ce qui fait penser à la pulsion sexuelle. On peut admettre qu'il y a un rapport pulsionnel. Pourquoi pas ? On peut admettre que chacun se voue à réaliser son rapport pulsionnel, c'est-à-dire son entente avec l'objet *a*. Mais s'il y a un rapport pulsionnel, il n'y a pas pourtant pas de rapport sexuel.

On s'est beaucoup cassé la tête sur le terme de rapport dans la phrase de Lacan. Mais avant de se casser la tête sur ce terme, il faut bien voir ce que Lacan entend par là, à savoir que la jouissane sexuelle suppose l'Autre. Sous quelle forme le suppose-t-elle ? Il y a eu beaucoup d'inventions pour essayer de construire le rapport sexuel sur sa propre inexistence. C'est se servir d'un rapport qui existe pour tout être parlant et qui est le rapport à l'Autre, pour mouler là-dessus le rapport sexuel. C'est se servir du rapport au lieu de la vérité – rapport qui existe pour toute personne qui parle – pour faire exister le rapport sexuel. Ca demande d'abord que l'on confonde la femme avec la vérité, ce à quoi les hommes, il faut bien le dire, sont spécialement prompts. A ce moment-là, on peut jouer à faire exister le rapport sexuel, y compris sur les modes de la négation.

C'est pourquoi Lacan a pris comme repère l'amour courtois et sa mise en scène de la sublimation. L'amour courtois fait exister le rapport sexuel sur le mode même de s'y refuser. Ca consiste à identifier une femme à l'Autre, et donc à en faire La femme, ce qui suppose, comme le dit le poète, qu'on en reste séparé à jamais. C'est par là justement que la femme arrive à être la

Chose comme lieu de la jouissance. Dans l'amour courtois, on arrive à rendre compatibles l'Autre et la jouissance. C'est évidemment une invention extraordinaire.

J'ai lu, pendant ces vacances, un article du nommé Leo Spitzer sur le troubadour Jaufré Rudel, où il polémique avec un adversaire pour savoir si l'amour lointain dont parle ce troubadour est une femme ou la terre promise. Spitzer doit avoir raison en disant qu'il s'agit d'une femme, en disant que c'est beaucoup plus amusant que s'il s'agissait de Jérusalem, et que donc, sauf à avoir des arguments extrêmement forts, on n'a pas de raison de renoncer à ça.. Ce qui est surtout amusant, c'est de voir à quel point cette conception de l'amour s'est infiltrée dans nos manières les plus constantes. Spitzer donne, d'une façon un peu lourde, la description du comportement du gentilhomme, de l'homme de bonne compagnie à l'égard des femmes, à savoir que pour bien se conduire en société, il faut justement laisser entendre aux femmes qu'on les désire mais qu'on en est justement séparé. Dans toute conversation de salon, il y a déjà le modèle du troubadour qui est présent en miniature.

Je vous lis le passage : *"Car, en somme, n'est-ce pas l'attitude du troubadour vis-à-vis de la femme qui inspire nos relations de salon avec celle-ci, avec la femme, mariée ou jeune fille, qui ne nous appartient pas – relations toutes empruntées de cette chevalerie chrétienne médiévale. Le cavalier d'une dame à une table de dîner ou sur une causeuse de salon, le danseur qui fait danser une femme, donnent encore aujourd'hui à entendre aux femmes, par des signes discrets, comme les troubadours du XIIe siècle, qu'ils les convoitent sans demander la consommation, par respect pour la valeur morale de la femme. Ces hommes de société répètent en somme la promesse de Jaufré :* Non querei conquits. *Qu'on songe à ce que cette fiction d'érotisme de la possibilité d'un roman entre un cavalier et sa dame produit de piquant, de raffinement et de* playfulness *dans la vie de société. L'école des troubadours a donné un tour original à un thème essentiel de la vie occidentale : l'attitude qui convoite la femme et la respecte, et elle a par là contribué d'une façon durable à enrichir la vie des sexes dans la société."*

C'est une chute possible pour ce petit redépart d'aujourd'hui. Je reprendrai les choses systématiquement la semaine prochaine.

XVI

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 21 AVRIL 1982

J'ai eu la faiblesse d'aller faire une conférence sur paranoïa et schizophrénie en Belgique. Je vais donc vous en donner quelques échos. Ce thème a effacé les autres questions qui sont pour moi en jeu dans ce moment de mon cours.

Auparavant, je voudrais dire quelques mots sur l'importance de resituer également "Position de l'inconscient", ce texte de Lacan de 1964, où il faut prendre au sérieux la mention de Lacan indiquant que ce texte constitue à proprement parler la suite du rapport de Rome, et ce au point qu'il ait pu considérer comme un délai le temps passé entre ce rapport de Rome en 53 et "Position de l'inconscient" en 64. C'est là une parenthèse qui emporte avec elle les dix premières années de l'enseignement de Lacan. Je considère que ce texte répond au mésusage qui a été fait de "L'instance de la lettre dans l'inconscient", texte considéré abusivement comme constituant le tout, ou au moins le point princeps, de l'enseignement de Lacan. "Position de l'inconscient" y répond par la mise en avant d'un couple d'opération - l'aliénation et la séparation - qui dans son fonctionnement ne recouvre pas du tout celui de la métaphore et de la métonymie. Il est un fait que l'aliénation et la séparation n'ont pas eu une bonne fortune parmi les élèves de Lacan, et il faudrait leur redonner leur place, puisque je crois que nous pouvons y trouver une réponse à ce qui nous occupe dans notre recherche des fondements du concept de jouissance.

Je ne fais pas un commentaire suivi de ce texte de Lacan, et je voudrais, avant de passer à la paranoïa et à la schizophrénie, en souligner quelques traits, et précisément cette autoréflexion de Lacan sur son propre enseignement. A cet égard, c'est bien le recul de l'énonciation qui constitue le pivot de l'appréciation de Lacan sur son propre style. Préserver dans les énoncés le recul de l'énonciation, c'est une voie tout à fait contraire à celle du pur mathème qui, lui, se définit d'annuler tout recul de l'énonciation, se définit de l'absorption de l'énonciation dans l'énoncé, ce qui fait qu'il va foncièrement à l'anonymat, qu'il est pris dans un discours universel et anonyme.

C'est bien parce qu'il en va ainsi dans le discours de la science, qu'il y a un résidu qui consiste à appeler certains théorèmes d'un nom propre. C'est là la trace de cette absorption de l'énonciation, la cicatrice de la disparition de l'énonciation. En fait, ce discours se présente comme produit de nulle part, de telle sorte qu'on a pu s'imaginer qu'on pouvait définir la science comme un discours sans sujet. C'est bien sûr contre ça que Lacan est allé, en parlant - c'est un paradoxe - du sujet de la science, avec la question que ça emporte, celle de savoir si ce sujet est suturé ou forclos. Supposer que le sujet est forclos dans la science, c'est donner à cette science - Lacan en caresse l'idée dans le rapport de Rome - une stature de psychose.

Le pur mathème, on ne peut pas dire que Lacan en ait eu l'ambition avant

d'être bien avancé dans son enseignement. Dans cet enseignement, nous avons des graphes et des schémas, y compris dans "Position de l'inconscient": aliénation et séparation reposent sur des opérations qui peuvent être mises au tableau. En même temps, c'est bien dans le même texte qu'il formule cette nécessité de préserver le recul de l'énonciation. Comment est-ce compatible? Il faut se souvenir que, même lorsqu'il présente son Graphe, il mentionne que ses schémas ne peuvent pas être détachés *"de la moindre inflexion de son style"*. Au moment même où il présente des éléments de mathèmes qui comportent cette absorption de l'énonciation, il ne fait qu'accentuer davantage la dépendance de ces éléments mathématiques à l'endroit du style, de son style, d'un style comme mode d'expression signalant la présence de l'énonciation dans l'énoncé. Qu'est-ce que c'est que le recul de l'énonciation? C'est que l'on n'oublie pas qu'on dise. Vous connaissez cette phrase qui ouvre *L'Etourdit* et que j'ai déjà utilisée pour parler du surmoi. Le recul de l'énonciation, c'est que le fait que l'on dise ne reste pas oublié.

C'est bien aussi ce qui fait le rapport difficile de Lacan avec ses élèves, rapport dont nous avons la trace dans ce texte de "Position de l'inconscient", puisque c'est précisément au moment où il repousse, tout en l'analysant en partie, le travail de Laplanche et Leclaire, qu'il rappelle la fonction de saut de l'énonciation. Nous, nous sommes au moment où nous n'avons plus ce soutien de l'énonciation que sous une forme écrite. Tout le monde éprouve la perte qu'il y a à se débattre seulement avec les énoncés de Lacan. La connaissance des énoncés de Lacan ne donne aucune assurance pour ce qui est de poursuivre le mouvement de son énonciation.

Dans cette veine, je voudrais signaler cette proposition de Lacan: *"Le juste style du compte rendu de l'expérience n'est pas toute la théorie. Mais c'est le garant que les énoncés selon lesquels elle opère, préservent en eux ce recul de l'énonciation où s'actualisent les effets de métaphore et de métonymie."* Dans le même texte où Lacan formule cette thèse, qui distingue dans la psychanalyse le compte rendu de l'expérience, qui rend impossible le compte rendu de l'expérience au sens scientifique, il se recommande de l'esprit scientifique, et y voit même le trait par lequel il est le mieux anathème à ses collègues analystes: *"Cet apport de doctrine* [le sien] *a un nom, c'est tout simplement l'esprit scientifique qui fait tout à fait défaut au lieu de recrutement des psychanalystes. Notre enseignement est anathème de ce qu'il s'inscrit dans cette vérité."* Dans ce raccourci, Lacan ne se vante au fond d'aucune autre originalité que celle de faire revenir l'esprit scientifique dans le champ de la théorie analytique. Ca fait que ce texte nous rend sensible la pression qui n'a pas cessé de s'accentuer pour Lacan au cours des vingt années suivantes, la tension entre cette volonté de manifester dans le champ analytique les exigences de la communication scientifique et ce vissage qui a été le sien à son énonciation dans sa particularité. Ce qui là, dans "Position de l'inconscient", ne s'avance que masqué, va évidemment se déployer dans une tension de plus en plus insoutenable.

Je dirai que c'est cette tension qui a travaillé la communauté des élèves de Lacan. Nous, nous avons maintenant à vivre avec ça, alors que pour beaucoup une scission est faite. Ceux qui s'imaginent qu'il y a une scission faite entre l'esprit scientifique et la particularité de l'énonciation, sont évidemment ceux qui s'imaginent pouvoir fonder la théorie seulement sur cette particularité. Ils laissent voguer les mathèmes. Cela ne veut pas dire que nous soyons des

partisans exclusifs du mathème. Nous savons que ce n'est pas le tout de l'expérience. Ca peut nous être spécialement sensible quand nous avons à aborder n'importe quelle question clinique. Nous voyons en effet cet écart se reproduire chaque fois que nous abordons une question clinique. Je veux dire que nous ne mettons pas cette question au tableau. Nous ne pouvons pas commencer par la mettre au tableau, nous sommes obligés de chercher par où nous l'attrapons. Nous cherchons de façon tâtonnante. Quelle que soit l'habilité supposée que nous pourrions avoir à manier ce que Lacan nous laisse comme écriture mathématique, nous sommes bien incapables de déduire quoi que ce soit de ces écritures qu'il a posées. Par exemple, pour la paranoïa et la schizophrénie, nous voyons que nous sommes incapables de mettre au tableau une formule de la psychose à partir de laquelle nous pourrions nous essayer à déduire.

Il faut quand même, là, vérifier la limite du point où nous sommes. Par exemple, s'agissant des quatre discours, on peut dire que Lacan a donné l'apparence d'une déduction, puisque chaque discours se déduit d'un autre par transformations et déplacements. Mais nous n'en sommes pas là pour ce qui apparaît d'abord comme hors discours, c'est-à-dire pour ce que nous posons dans la dimension de la psychose. A cet égard, c'est par rapport au terme de discours - il faut bien le reconnaître - que nous situons les choses dans ce domaine. Même si nous ne voulons pas parler en termes de déficit en ce qui concerne la psychose - le déficit n'a pas sa place si nous traitons les choses à partir du sujet, le sujet au sens de Lacan ne connaît pas de déficit -, il n'en reste pas moins que nous avons à isoler, par rapport à la névrose, un type de manque qui nous permette de situer la psychose et ses formes dans la clinique. La forclusion n'est effectivement pas un déficit au sens psychiatrique, mais il n'en reste pas moins qu'elle constitue un type de manque par rapport à une structure signifiante. C'est ainsi que Lacan l'aborde dans le *Séminaire III*, quand il suppose qu'il pourrait être possible de définir les points d'accrochage minimaux qui donnent à ce qu'on appelle le monde humain son assise pour chacun. Vous savez qu'il prend même la figure grossière du tabouret auquel il peut manquer un pied. Vous voyez bien qu'il n'est pas là question de déficit, mais de qualifier un défaut signifiant dans une structure signifiante.

Dans cette théorie analytique mise au point après la mort de Freud et qui s'appelle l'*egopsychology* - l'adversaire de Lacan pendant les premières années de son enseignement -, c'est la structure de la personnalité qui est la référence, une structure de la personnalité dont le moi est le point de synthèse, l'armature synthétique. Dès lors, l'abord de la psychose par une théorie qui fait du moi le pivot central de la personnalité normale, comporte nécessairement une définition des atteintes faites à la constitution du moi. Les différentes formes de la psychose sont abordées comme autant d'atteintes diversement localisées de ce moi synthétique. Eh bien, il faut bien voir que nous raisonnons d'une façon qui est assez comparable, sauf que pour nous ce n'est pas le moi qui est pivot d'une synthèse. Ce qui fait référence pour nous, et ce par rapport à quoi nous identifions et isolons les atteintes, c'est une structure signifiante. La structure signifiante n'est évidemment pas constituée comme un moi. Ce n'est pas constitué comme un moi parce que c'est plutôt à l'extérieur du sujet. Le sujet est dans un rapport d'extériorité avec cette structure signifiante. Il l'est même tellement, que c'est dans un moment de séparation qu'il se trouve - séparation d'avec la chaîne signifiante.

Si nous suivons cette voie, nous nous apercevons que c'est ce que Lacan fait dans son texte sur les psychoses, quand il situe sur un schéma la structure de l'OEdipe - à quoi il intègre celle du stade du miroir -, pour indiquer quels sont les deux manques essentiels qui déforment cette structure oedipienne dans la psychose du président Schreber. Autrement dit, c'est cette structure qui vient à la place de ce qui dans le postfreudisme s'est posé comme le moi fort, comme le moi adéquat à la réalité. Mais pour nous, aujourd'hui, la référence n'est certainement pas le moi fort, ni non plus la structure de l'OEdipe telle qu'elle est posée dans le texte sur les psychoses. Lacan ayant donné, depuis, de nombreuses reformulations de la structure signifiante minimale, notre référence, c'est le discours, c'est la structure de discours, à savoir ce qui au sens de Lacan fonde le lien social, lien auquel le psychotique, au moins quand il est schizophrène, se démontre difficilement rattrapable.

Si nous essayons de situer la psychose par rapport au discours, nous pouvons alors effectivement saisir qu'elle est une atteinte au lien social, à tout lien social possible. Ca se démontre spécialement chez Schreber par l'établissement d'un rapport sexuel délirant. Schreber nous démontre ce qu'est le rapport sexuel. Il établit un rapport sexuel délirant quand Dieu, avec le style d'érotomanie qui le caractérise, a trouvé sa chacune - celle-là et pas une autre. Je veux dire que là, c'est écrit. On sait bien que ça va jusqu'à s'écrire sur le corps de Schreber. Ca nous montre que quand il y a rapport sexuel, le discours dépérit, n'est plus nécessaire. Le discours est antinomique au rapport sexuel. C'est comme ça que Lacan définit le discours. C'est non seulement ce qui fonde le lien social, mais ce qui ne le fonde qu'à se construire sur l'absence de rapport sexuel. Quand il y a rapport sexuel déterminé, on rentre en rapport avec l'Autre sans passer par le biais du discours.

Je ne veux pas dire que le discours est le fondement de tout lien social. Il n'est fondement du lien social que là où il n'y a pas de rapport sexuel. C'est pour cela qu'il y a des sociétés animales. Il y a des sociétés animales qui méritent ce terme de société, mais ce sont des sociétés qui sont fondées sur le rapport sexuel et non pas sur le discours. J'ai longtemps essayé de lire, dans mon enfance, un livre qu'on m'avait donné et qui était très bien relié. C'était un livre de Maurice Maeterlink, qui s'intitulait *Insectes et fleurs*. Je m'en souviens encore. C'était un livre absolument assommant qui décrivait, en mettant de la littérature dessus, un monde où il y a lien social par le rapport sexuel. Il faut dire que le délire de Schreber est plus amusant.

Dans le délire de Schreber, on voit pourtant se reconstituer des lambeaux de lien social. Il y a comme une sorte de ligature sociale qui est maintenue. Lacan signale son rapport à sa femme, comme ses intérêts pour la communauté scientifique, voire pour l'humanité, humanité à laquelle il apporte le texte magistral de ses *Mémoires*. Ce sont des ligatures qui maintiennent effectivement Schreber dans le lien social discursif. A cet égard, ça peut donner toujours de l'espoir pour le traitement supposé du psychotique. Pour ce qui est de la schizophrénie, les références de Lacan sont très parcimonieuses. Il y en a tout de même une dans *L'Etourdit*. Il y a là, une seule fois, la mention du terme de schizophrène. Elle est introduite à partir du discours et situe le schizophrène comme hors discours. Je propose donc que ce soit le point de départ que l'on choisisse pour essayer de situer les psychoses.

Je crois qu'on ne peut éviter un détour par la nosographie, son histoire, puisque nous en sommes les héritiers de plusieurs façons. On ne peut éviter ce

détour, et d'abord dans le rappel, déjà longuement souligné, que la clinique analytique est fondée sur la clinique psychiatrique, et qu'il n'y a que pour l'hystérie que cette clinique analytique s'est vraiment émancipée de ses attaches psychiatriques. Ces références font que nous sommes persuadés que nous nous comprenons - que l'on soit étudiant en psychologie ou en psychiatrie - quand nous parlons de paranoïa ou de schizophrénie. Ca fait partie de ce que Lacan dénonce, dans "Position de l'inconscient", comme étant la *koinè*. Ca fait partie des idées communes qu'il est nécessaire de concasser. Rien n'est plus probant que les catégories psychiatriques. Elles sont notre *koinè* dans le domaine de la clinique, et Lacan note bien que la difficulté avec cette *koinè*, avec cette conception commune du monde que nous véhiculons, c'est que tout ce que nous croyons approcher dans le domaine régi par cette *koinè*, s'enregistre dans cette *koinè* elle-même. Autrement dit, il n'y a pas de façon d'en sortir, sinon par un coup de force. *"Les gens arrivent déjà tout anesthésiés à la surprise de la vérité"*, dit Lacan. Ils nagent d'emblée dans cette *koinè*. Nous sommes alors obligés de mettre déjà des guillemets à ces catégories, tout simplement parce que nous ne les avons pas fabriquées et que ça charrie une histoire douteuse. Ce sont des signifiants qui, dans des contextes différents, des cultures différentes, des traditions psychiatriques différentes, n'ont pas exactement la même valeur.

On essaie évidemment de rabouter tout ça. On essaie de prendre ces vieux signifiants pour les rendre susceptibles de traitements informatiques. C'est ce qu'essaye l'organisation mondiale de la santé. Il ne faut pas s'y tromper: c'est une mutation de ces signifiants. On essaye maintenant de faire une table de critères pour toutes les maladies mentales, qui permettrait au psychiatre de cocher des traits pertinents pour voir ensuite émerger tout naturellement le diagnostic. Ne nous y trompons pas: ce n'est pas parce qu'on continue de dire *paranoïa* ou *schizophrénie*, qu'il n'y a pas en fait une mutation complète de ces signifiants. Ils n'ont pas du tout été inventés dans ce contexte. Ils étaient, à l'époque, supportés par une expérience clinique que toutes ces procédures actuelles visent justement à réduire.

Cette suspicion que nous devons apporter d'emblée à cet abord, je n'en verrai pas de meilleur témoignage que dans le texte même de "Position de l'inconscient": *"La loi du coeur, nous l'avons dit, fait des siennes plus loin que la paranoïa."* La loi du coeur, c'est une figure hégélienne de la *Phénoménologie de l'esprit*. Qu'est-ce que cette phrase de Lacan veut dire? Ca veut dire que saisir les choses à partir, par exemple, de l'infatuation du moi dans la dialectique du sujet, est en définitive un point de vue clinique qui l'emporte sur cette prise particulière de la psychiatrie sur ce que nous connaissons comme paranoïa. Pourquoi est-ce que nous employons ce terme de paranoïa? Nous disons *paranoïa* pour ne pas nous apercevoir de ce que nous avons en commun avec le paranoïaque, ce que nous avons en commun avec le paranoïaque dès lors que nous avons un moi.

Je ne plaide pas, là, pour l'identification avec le malade mental. C'est même ce qui m'a fâché avec Maud Mannoni. J'avais pris naguère la parole à l'EFP pour contester la critique par Maud Mannoni de la présentation de malades de Lacan. Maud Mannoni prônait précisément une identification au malade mental, à quoi j'opposais le style de présentation de Lacan qui évidemment s'y oppose radicalement. Ce style issu de Lacan est tout à fait inclus dans la Section clinique. Je n'ai presque jamais l'occasion de suivre les présentations

de malades à la Section clinique. Je l'ai fait la semaine dernière en ce qui concerne Eric Laurent, et on voit bien que c'est effectivement une présentation qui reste du côté de Lacan et pas du côté de Maud Mannoni. Ce n'est pas une surprise que de le constater. C'est une présentation qui suspend, dans son déroulement même, l'utilisation de ces catégories psychiatriques, même si le présentateur en est informé.

Que la loi du coeur fasse des siennes plus loin que la paranoïa me semble être le point de vue à conserver, point de vue que seule l'introduction du concept de sujet dans la clinique rend possible. La paranoïa est une catégorie qui est au contraire faite pour mettre à distance le sujet de la maladie mentale. La loi du coeur est une catégorie qui vaut pour le normal et pour le pathologique. C'est ce qui nous fait saisir ce que Lacan dit dans son texte de "La causalité psychique", à savoir que l'essence de l'homme comporte aussi bien la possibilité d'être fou. Ce n'est pas une phrase philosophique, c'est une phrase essentielle pour notre abord de la clinique.

Donc, première précaution de prime abord: nous suspendons la validité de ces catégories psychiatriques, nous les mettons entre guillemets - ce qui ne nous empêchera pas, à la sortie, de les accepter, de les retrouver.

C'est d'ailleurs pour cela que nous sommes obligés de prendre en compte leur histoire, c'est-à-dire de ne pas les recevoir comme des données de nature. Il y a là un décrassage nécessaire de l'histoire de la psychiatrie dont il n'y a pas lieu de faire l'économie. C'est pourquoi nous faisons une place parmi nous à quelqu'un qui ne pense pas être lacanien, à savoir Paul Bercherie, qui déchiffre spécialement l'histoire de la psychiatrie. Nous lui donnons une place parmi nous à ce titre: s'apercevoir de quelle concoction, de quelle carburation sont issues ces catégories psychiatriques, qui ne sont pas de nature mais le résultat d'un travail absolument incroyable pendant tout le XIXe siècle et jusqu'au début du XXe. On ne prend conscience de ce salmigondis qu'avec un petit mouvement de recul.

Pour ce qui est de la paranoïa et de la schizophrénie, notre point de départ est simple. Notre point de départ, c'est le début du *Séminaire III*. Commençant à aborder la question des psychoses, Lacan l'aborde en premier lieu par un partage entre paranoïa et schizophrénie. Il dit que dans la psychanalyse, depuis 1953, on s'est surtout intéressé à la schizophrénie, alors que l'accent freudien s'est au contraire surtout porté sur la paranoïa. De ce partage, Lacan n'en dit ensuite plus grand chose. C'est une surprise générale: Lacan ne dit plus grand chose de la schizophrénie comme telle dans la suite de ses Séminaires. C'est un terme qui y est extrêmement rare.

Il faut voir que ce partage est foncièrement un héritage de Kraepelin, grand clinicien allemand, haute figure de la clinique psychiatrique du XIXe siècle. Si on suit l'itinéraire de la paranoïa, on s'aperçoit que *paranoïa* et *schizophrénie* ne sont pas deux termes symétriques. La paranoïa a une place très circonscrite, alors que la schizophrénie est au contraire un chaos, un salmigondis. Je peux là prendre comme référence un recueil de textes sur la schizophrénie qui paraît aux Etats -Unis tous les dix ans, qui est d'un nommé Leopold Bellak, et qui, depuis quarante ans, s'occupe de réunir, chaque décennie, les résultats essentiels sur la schizophrénie. Le dernier volume date d'il y a deux ans et est joliment préfacé par Manfred Bleuler, le fils de Bleuler. On s'aperçoit là du nombre de chercheurs qui dans toutes les disciplines s'attachent à la schizophrénie ainsi qu'à son caractère de syndrome: prolifération des traits par

lesquels on suppose que l'on peut reconnaître la schizophrénie. Les différents tableaux qui sont présentés des traits différentiels de la schizophrénie témoignent de ce qu'il faut bien appeler la cacophonie de tout cet ensemble. Il n'y a pas du tout, à ma connaissance, de travaux comparables sur la paranoïa, qui est une entité beaucoup plus circonscrite.

Le terme de paranoïa, comme vous pouvez l'apprendre dans le livre de Paul Bercherie, est de Griesinger, en 1845. Il a été repris par Kahlbaum en 1863, et puis, via Mendel, il est arrivé à Kraepelin. Chez Griesinger, la paranoïa est isolée comme affection primitive, indépendante de toute cause extérieure et de tout état antérieur. Chez Kahlbaum, elle est resituée à partir d'un code kantien. De la même façon que Kant distingue, de la sphère des affections et des sentiments, la sphère de la volonté et celle de l'entendement, la paranoïa trouve à se loger dans le troisième registre kantien. Ce sont là d'extraordinaires croisements, car pourquoi prendre Kant plutôt que Saint-Thomas? Ces catégories sont le résultat d'extraordinaires croisements.

En fait, c'est avec Kraepelin que se trouvent distinguées la paranoïa au sens strict et ce qui sera le premier nom de la schizophrénie, à savoir la démence précoce. C'est là l'opposition kraepelinienne. Kraepelin, dans ce qui est déjà une catégorie composite de la démence précoce, isole une forme qu'il appelle de démence paranoïde et qu'il distingue de la paranoïa *stricto sensu*. Cette démence paranoïde, sous-section de la démence précoce de Kraepelin, nous intéresse, puisque c'est le diagnostic qui a été porté sur Schreber. Ce diagnostic de démence paranoïde figure dans le texte même de Freud. Au sens de Kraepelin, Schreber est un dément précoce de la forme paranoïde, c'est-à-dire un schizophrène au sens moderne.

Vous savez que la clinique française n'a pas exactement la même répartition que la clinique allemande. La tradition française réserve la place des délires chroniques et les sépare de la démence précoce. Les Français continuent donc de parler de délires chroniques ou paranoïdes, paraphréniques ou paranoïaques. C'est là un autre type de groupement qui rapproche les termes allemands de démence paranoïde et de paranoïa.

Cette démence précoce, qui inclut donc les paranoïaques considérés comme mal systématisés, apparaît et s'affine chez Kraepelin au cours du temps. Vous savez qu'il a donné périodiquement, tous les deux ou quatre ans, de nouvelles éditions de son traité. Le regroupement apparaît en 1893 dans la quatrième édition, sous le titre de "Processus de dégradation psychique". Dans ce chapitre, Kraepelin isole premièrement la démence précoce, deuxièmement la catatonie, et troisièmement les démences paranoïdes. C'est seulement dans la cinquième édition, en 1896, que la démence précoce devient le titre de l'ensemble. C'est à partir de 1896 que Kraepelin met *démence précoce* à la place de *processus de dégradation psychique*. Ce chapitre, qui comporte trente et une pages dans la cinquième édition, double de volume dans la sixième édition, double encore dans la septième, pour arriver à trois cents pages dans la huitième édition. Entre la septième édition et la huitième, il y a la novation introduite par Bleuler, qui débaptise cette démence précoce pour l'appeler schizophrénie. C'est ce mot qui, porté par le discours analytique, va faire fortune. Le mot de schizophrénie s'est imposé à partir de 1945, lorsque le discours analytique s'est vraiment répandu aux Etats-Unis.

La définition de la démence précoce de Kraepelin est une définition qu'il faut mettre en regard de celle que Lacan rappelle dans le *Séminaire III*, et dont

quelqu'un me faisait remarquer qu'elle n'était pas tout à fait exacte par rapport à celle de Kraepelin. Il faudrait mettre en regard de cette définition de la paranoïa, celle de la démence précoce de Kraepelin: *"Affection autonome qui implique un affaiblissement intellectuel global, progressif et irréversible, chez les jeunes ou les adultes jeunes."* Cette référence-là ne figure plus chez Bleuler. Ce qui est amusant, c'est que la personne psychiatre-psychanalyste qui présente l'édition de Kraepelin, celle que j'ai ici, rappelle que ledit Kraepelin, lorsqu'il présentait le mouvement allemand de Lacoste en 1917, avait prononcé cette parole: *"Il n'y a pas d'*ego *ici."* Par là, on peut faire de Kraepelin un ancêtre de l'abord de la schizophrénie à partir de l'atteinte faite à l'egoïté. Mais c'est là une parenthèse. Il y a peu de dits de Kraepelin. Il passait son temps à écrire ses manuels.

Qu'est-ce qui distingue cette schizophrénie bleulérienne de la démence précoce kraepelinienne? Vous savez que quand Bleuler écrit, il met le terme de démence précoce ou celui de schizophrénie. Il les fait équivaloir, il présente ça comme la substitution d'un signifiant à un autre. Cette invention s'inscrit entre la septième et la huitième édition de Kraepelin, et elle met l'accent sur quelque chose qui n'est pas exactement le déficit mais la dissociation. La démence précoce quand elle est baptisée schizophrénie, est abordée à partir de la dissociation des fonctions essentielles - dissociation qui porte aussi bien sur les sentiments et les comportements que sur les jugements.

On voit bien pourquoi Kahlbaum a recours à la grille kantienne. C'est qu'on n'aborde pas les psychoses sans une structure de référence. La structure de référence de Kahlbaum ou de Bleuler, ce n'est pas l'*ego*, mais la partition des fonctions essentielles de Kant. C'est ça qui joue le rôle du discours ou du graphe de l'OEdipe chez eux. Je dirai que c'est une référence préliminaire à toute théorie de la psychose, à toute théorie possible de la psychose. Isoler cette table de références, que ce soit le moi fort, la structure de discours, le complexe d'OEdipe ou la grille de Kant, c'est formellement exactement la même chose. Ici, la référence, c'est le sentiment, le comportement, le jugement, et ces fonctions sont considérées comme scindées, comme atteintes de *Spaltung*. Bleuler fait d'emblée de la schizophrénie un syndrome, puisqu'il parle du *groupe des schizophrènes*. il considère d'abord qu'au niveau causal - et Freud le lui reprochera toujours - il y a un processus déficitaire d'origine organique. Bleuler, malgré l'influence de la psychanalyse sur son oeuvre, continuera de considérer que cette causalité est organique. Donc, pas de causalité signifiante, pas de causalité psychique, mais une causalité organique. Par contre, dans les manifestations de la schizophrénie, il considère que c'est l'inconscient qui s'exprime. Nous avons deux aspects: causalité organique et manifestations de l'inconscient.

Cette schizophrénie a donc été répandue par les analystes. Elle a été en France mal accueillie, spécialement par Claude qui, lui, a fait un petit raboutage en décidant d'adopter à la fois schizophrénie et démence précoce pour en faire deux catégories distinctes. Dans la clinique de Claude - celle que Lacan a apprise et acceptée pendant un certain temps - on distingue la démence précoce et puis le groupe des schizones. Les premiers écrits de Lacan sur la paranoïa s'inscrivent dans cette perspective. Vous pouvez le constater dans sa thèse.

Sans continuer cette histoire de voir psychiatriquement où en est la catégorie de la schizophrénie aujourd'hui - qui est ce que présente monsieur

Bellak avec les recherches biochimiques, neurologiques, sociologiques -, je crois qu'il nous importe de faire référence à la naissance même du concept de schizophrénie que l'on peut suivre à la trace dans la correspondance de Freud et Jung, spécialement dans le premier tome, où nous voyons une histoire qui se déroule entre trois personnages - Freud, Jung et Bleuler - et dont le point tournant - que nous avions marqué il y a trois ans à la Section clinique - se situe autour de l'année 1911. C'est en effet en cette année que va se faire le partage des eaux, puisque Freud publie son *Cas Schreber*, Bleuler sa *Dementia praecox*, et Jung son grand ouvrage sur la libido, ouvrage qui va vraiment enclencher son processus de rupture avec Freud. Nous avons donc, autour de la schizophrénie, un débat Freud-Bleuler entre 1906 et 1909, et nous avons l'année 1911 - date qui est à mon avis capitale dans l'histoire des rapports de la psychanalyse et de la psychiatrie, et qui marque la répartition de ces trois ouvrages qui sont le résultat d'un processus complexe.

Les choses commencent par l'intérêt de Bleuler et de Jung pour les découvertes freudiennes sur le mécanisme de l'inconscient, et ça donne deux choses. D'abord, en 1906-1907, un article de Bleuler, "Mécanismes freudiens dans la symptomatologie des psychoses", qui, je crois, n'est pas traduit et n'est pas communément disponible. Toute la thèse de Bleuler est déjà là: avaliser les mécanismes freudiens, c'est-à-dire les mécanismes de type hystérique, dans la symptomatologie, mais nier toute causalité de l'inconscient. "Mécanismes freudiens dans la symptomatologie des psychoses", ça veut dire: pas de mécanismes freudiens dans la causalité des psychoses.

Nous avons ensuite le deuxième ouvrage qui est celui de Jung, *Psychopathologie de la démence précoce*, en 1907. C'est avec la parution de ce livre que commence la correspondance avec Freud. Dans sa première lettre, Jung dit ceci: *"J'espère bien vous envoyer un petit livre sur la psychologie de la démence précoce dans lequel je considérerai votre point de vue. Comme vous savez, Bleuler a présenté une vive résistance à vos thèses mais il est absolument converti."* La relation Freud-Jung, qui va être d'une grande importance dans l'histoire de la psychanalyse, commence donc exactement sur ce point: la démence précoce de Kraepelin et sa reprise et sa rénovation par Bleuler - la rénovation essentielle de Bleuler étant déjà dans son article de 1906-1907, à savoir, montrer que les symptômes psychotiques, et spécialement ceux de la démence précoce, obéissent en fait aux mêmes mécanismes que les hystéries freudiennes. C'est cet apport qui va justifier l'invention de termes nouveaux.

A cet égard, la schizophrénie est un produit du discours analytique. C'est un produit du travail, sur l'héritage kraepelinien, des concepts freudiens ou de ce que Bleuler en avait aperçu. C'est ça qui distingue ce terme de schizophrénie de tous les termes antérieurs de la psychiatrie. C'est un terme d'après la psychanalyse, d'après la découverte freudienne. Par contre, quand nous avons affaire à la paranoïa, nous avons affaire à une clinique d'avant le discours analytique. C'est même déjà le témoignage de la dissolution de la clinique que la psychanalyse va en fait apporter à la psychiatrie. Avec le terme de schizophrénie, on a un syndrome extrêmement vague, que même les sommes décennales de monsieur Bellak n'arrivent pas à saisir.

C'est donc sous ce chef que commence la correspondance de Freud et de Jung. On y voit un Freud au fond très modeste par rapport à Jung qui, lui, fréquente quotidiennement les psychotiques, les schizophrènes et les déments

précoces dans cette grande clinique qu'avait Bleuler. Freud, par contre, c'est le praticien privé qui reconnaît n'avoir pas l'accès familier du psychiatre avec ces patients: *"J'espère apprendre beaucoup de choses dans cet écrit de vous sur la démence précoce. Je n'ai pas encore de position sûre quant à sa distinction d'avec la paranoïa."* Au moment où Freud aborde la question de la schizophrénie, ce qui le travaille, c'est la distinction entre la paranoïa et la démence précoce. C'est une distinction méritée mais qu'il ne considère pas assurée du point de vue psychanalytique. La distinction est offerte par la psychiatrie, c'est par rapport à elle qu'il se situe, mais il ne la considère pas comme assurée.

Il nous manque malheureusement la lettre de Freud après l'envoi du livre de Jung - livre tout à fait intéressant où Jung essaye de montrer comment il tire des révélations sur l'inconscient de ces déments précoces en les interrogeant et en les écoutant de manière freudienne. Il nous montre que leurs déclarations s'organisent sur des thèmes que Freud a déjà ponctués. C'est une démonstration qui apporte indubitablement de l'eau au moulin de Freud. Dans ce texte, Jung fait aussi référence à Schreber que Freud pour l'instant ignore encore. On n'a donc pas la lettre de Freud qui accueille l'envoi de ce livre, mais, à partir de la lettre suivante de Jung, on se rend compte qu'il devait être assez mitigé, puisqu'il est obligé ensuite de garantir à Jung qu'il l'avait mal compris et qu'il voulait au contraire l'accueillir avec chaleur. Ça montre bien que ça ne lui plaisait pas beaucoup: *"Abandonnez, s'il vous plaît, rapidement cette erreur que votre écrit sur la démence précoce ne m'a pas extrêmement plu. Le simple fait que j'ai émis des critiques peut vous le prouver. Je vois au contraire dans votre essai, la contribution à mon travail la plus importante et la plus riche qui me soit parvenue, et je ne vois, parmi mes élèves à Vienne, qui ont sur vous l'avantage non univoque du contact personnel avec moi, qu'un seul qui puisse se mettre sur le même rang que vous pour la compréhension, et aucun qui soit en mesure d'en faire autant."*

La thèse essentielle de Jung sur les rapports entre paranoïa et démence précoce est la suivante: *"La paranoïa est construite exactement comme une démence précoce, sauf que la fixation se borne à un petit nombre d'associations* [la différence essentielle est que dans la schizophrénie les associations concernées sont en grand nombre, tandis que l'on a une sorte de réduction au minimum de ces associations dans la paranoïa] *et que la clarté d'émotion est en général, avec quelques exceptions, conservée. Il y a cependant partout des transitions fluctuantes vers ce qu'on nomme démence précoce."* Pour Jung, il y a donc, dans la paranoïa, premièrement une réduction du nombre des associations qu'on trouve dans la schizophrénie, et deuxièmement des transitions fluctuantes.

Jung rencontre ensuite personnellement Freud et séjourne à Vienne en 1907. Voyons ce qu'il tire de son entretient avec Freud. Qu'est-ce que lui apporte Freud et qui bouleverse sa conception? C'est que l'auto-érotisme est l'essence de la démence précoce. Voilà la clef freudienne pour arriver à situer la démence précoce. Jung s'emploie tout de suite à faire parvenir cette idée à Bleuler, ce qui l'oblige en même temps, dit-il, à donner une définition plus large du concept de libido: *"J'ai dû faire mes digressions les plus vastes pour donner une image à Bleuler de ce que vous entendez par libido. Ne serait-il pas pensable, par égard pour le concept restreint de la sexualité qui est actuellement admis, de réserver les termes sexuels aux seules formes extrême*

de votre libido?" Autrement dit, l'importance du concept d'auto-érotisme comme essence de la démence précoce oblige ces deux amis suisses à aborder le concept de libido. Nous avons là le point de départ de ce qui sera le grand conflit théorique de Freud et de Jung, entre une libido à usage restreint et sexuel, et une volonté de créer un concept élargi de la libido où serait minorée la place de la sexualité. Le drame est en place.

Il faut que je passe sur les avatars de leur discussion, pour arriver à une déclaration tout à fait explicite de Freud sur le sujet de la paranoïa et de la schizophrénie, et qui est la position même que Lacan maintiendra dans son *Séminaire III: "Je suis habitué à parler de paranoïa puisqu'il s'agit d'expliquer la partie paranoïaque de la démence."* On voit bien, là, se faire le partage entre Freud et Jung. Dans la démence précoce, Jung s'intéresse à tout ce qui n'est pas la partie paranoïaque, alors que Freud, bien qu'il ne s'intéresse pas seulement à la paranoïa *stricto sensu* dans sa définition clinique relativement bien circonscrite, prélève, dans la sphère de la démence précoce, la partie qui est organisée comme une paranoïa. C'est cette position qui, tout en maintenant la thèse de diriger l'étude de la démence précoce sur l'auto-érotisme, va continuer de mettre tout à fait entre parenthèses le terme même de démence précoce. La déclaration de Freud est tout à fait explicite. Il déclare en toute lettre qu'il tient la paranoïa pour *"un bon type clinique"*, tandis que la démence précoce reste pour lui un mauvais terme nosographique. Il dit cela en 1908.

On peut, après tout, penser que cette déclaration de Freud n'est pas pour rien dans l'invention par Bleuler de ce qu'il pouvait imaginer être un bon terme nosographique, celui de schizophrénie. En tout cas, on voit bien que cette déclaration de Freud doit dissymétriser complètement pour nous paranoïa et schizophrénie, et que leur approche en couple n'était pas justifiée aux yeux de Freud. Je dirai que cette dissymétrie est également constatable dans l'enseignement de Lacan. Le terme de paranoïa y est abordé le plus souvent comme un bon type clinique, alors que le terme de schizophrénie n'est, lui, certainement pas considéré ainsi.

C'est même la valeur que je donnerai à la seule fois où Lacan emploie le terme de schizophrénie dans *L'Etourdit*, quand il dit exactement: *"le dit schizophrène."* On peut penser évidemment que de dire *le dit* était une façon très familière de s'exprimer de Lacan. C'est une tournure qui est effectivement constante dans ses Séminaires. C'est un trait de son style, qui a d'ailleurs cette valeur de préserver le recul de l'énonciation. Dire *le dit chose* ou *le soit-disant machin*, c'est parler avec des parenthèses, et ça consiste à prendre ses distances avec les termes et les expressions que vous offre la *koinè*. Nous ne parlons évidemment qu'avec des termes empruntés, mais c'est mieux de le faire sentir. C'est mieux de faire sentir que nous parlons avec les déchets du langage. C'est donc un trait du style de Lacan qui correspond à une position subjective fondamentale. Cela dit, dans son écrit, ce *le dit* est extrêmement peu fréquent. Autant c'était fréquent dans son expression orale, autant c'est tout à fait rare dans son écriture, puisqu'elle fonctionne tout entière pour mettre en suspens les termes mêmes qu'elle élimine, puisqu'elle fonctionne tout entière avec le recul de l'énonciation. Je donne alors une valeur spéciale à ce *le dit schizophrène*, que nous devons déjà considérer comme suspendu dans la veine même de Freud. Nous devons considérer comme suspendue la validité de ce vaste mouvement qu'on appelle la schizophrénie. Le noyau dur que nous

connaissons à partir de la psychanalyse, par rapport à toute la sphère de la démence précoce, c'est la structure paranoïaque.

Il s'agit de savoir ce qu'était pour Freud cette partie paranoïaque. On sait qu'il l'a définie essentiellement à partir d'une pulsion homosexuelle, et que c'est justement ce type d'interprétation que Lacan met en suspens dans sa considération sur Schreber. Nous ne pouvons donc pas tenir pour acquis que la paranoïa au sens de Lacan est la paranoïa au sens de Freud. La paranoïa au sens de Lacan est, en première analyse, une espèce de réalisation particulière de la loi du coeur, c'est-à-dire d'une position subjective fondamentale qui tient à l'articulation du sujet avec le moi. La paranoïa au sens de Lacan n'est pas définie essentiellement au niveau de l'homosexualité. Ce que Freud a abordé à partir de l'homosexualité trouve plutôt sa place dans la structure même du moi par rapport au stade du miroir: l'amour de l'autre homosexué. On voit bien pourquoi Freud a pu penser que l'homosexualité était à la racine de la paranoïa. L'essentiel n'est pas que Lacan démontre le contraire dans son analyse de Schreber. L'essentiel, c'est que c'est dans la paranoïa comme maladie de la personnalité - au sens où la personnalité est une maladie qui demande à être resituée dans la structure même du stade du miroir - que trouve sa place ce que Freud a appelé en l'occurrence l'homosexualité.

Je voudrais là énumérer les quelques points d'appui freudiens que nous avons sur cette affaire. Il est saisissant de constater à quel point, en 1955-56, Lacan est dans la veine du Freud de 1908. Evidemment, il y a beaucoup d'autres choses dans ce volume: la lettre de Freud, page 86, sur la paranoïa, des développements pages 191-192, et, page 262, la théorie générale de la psychose qui tient en trois lignes et qui se fonde sur les avatars de la libido. Qu'est-ce qui se produit dans les psychoses? *"Un refoulement particulier par détachement de la libido à l'endroit du monde extérieur"*, nous dit Freud. C'est la formule générale qu'il propose vers 1909 comme théorie générale de la psychose, s'opposant par là à Jung. Il s'agit de refoulement par détachement de la libido. Freud essaie évidemment de situer un autre type de refoulement que le refoulement névrotique, là où Lacan proposera, lui, le concept de forclusion.

Il ne faut pas croire que Lacan a fait là une invention de vocabulaire au sens où Bleuler a essayé d'en faire une en disant *schizophrénie* à la place de *démence précoce* - et cela sans doute parce que Freud trouvait ce terme inadéquat et que Bleuler pensait surtout à mettre l'accent sur la dissociation des fonctions, spécialement dans l'association des idées. L'invention d'appeler forclusion le type spécial de refoulement dans la psychose n'est évidemment pas une invention du même type. C'est une invention qui radicalise, qui va jusqu'au bout du chemin que Freud indiquait. Je n'ai jamais pensé comparer Bleuler inventant le terme de schizophrénie et Lacan inventant celui de forclusion. Ca serait une comparaison à la Racine et Corneille.

Donc, théorie générale de Freud: refoulement par détachement de la libido. Premièrement, si ce refoulement réussit, on a alors une position fondamentale d'auto-érotisme. C'est le trait accentué de l'autisme, et nous avons alors la démence précoce *stricto sensu*. Deuxièmement, il y a échec du refoulement. Il y a alors détachement de la libido mais reprojection après transformation, et c'est la paranoïa. Troisièmement, il y a échec partiel du refoulement, c'est-à-dire d'un côté l'auto-érotisme, de l'autre côté un peu de libido qui a réussi à se projeter à l'extérieur, et c'est la grande démence précoce paranoïaque schrébérienne.

C'est ce qui nous fait saisir l'intérêt que Freud a toujours porté à Schreber. Je dois dire que je n'avais pas une idée assez claire de ça l'année où nous avons fait, à la Section clinique, un enseignement à propos de Schreber. Nous avions quand même un peu éclairé la position diagnostique sur Schreber, nécessaire pour un bon usage de ce texte qui reste fondamental. La vertu de Schreber, pour Freud, c'est qu'il a en effet une position médiane. La clinique de Schreber est une clinique pour une part paranoïaque et pour une part schizophrénique. Quand nous cherchons une théorie sur la schizophrénie, nous le faisons aussi en prélevant des éléments sur Schreber. C'est là que nous pouvons trouver son fondement freudien.

Le plus clair, c'est le résumé qu'en donne Freud lui-même dans son texte sur Schreber, pages 319 et 320 de l'édition française - deux pages qui sont tout à fait essentielles sur ce sujet. D'une part, Freud approuve Kraepelin d'avoir formé la nouvelle entité clinique dite de la démence précoce. C'est le premier point. Le deuxième point, c'est qu'il en conteste la nomination et qu'il n'approuve pas plus le terme de schizophrénie que celui de démence précoce. Pour désigner cette entité clinique de la démence précoce, il propose de retenir le nom - qui n'aura aucun succès par la suite - de paraphrénie. C'est un terme qui existe déjà dans la clinique pour désigner autre chose, mais Freud propose de rattraper ce signifiant pour identifier ce domaine. La raison qu'il en donne est précieuse. Il propose de l'appeler paraphrénie pour exprimer le rapport existant avec cette affection et la paranoïa dont, dit-il, la désignation n'est plus à changer.

C'est là vraiment la position que Lacan va conserver, à savoir que le terme de paranoïa est un terme exact, que c'est une entité clinique bien formée, au contraire de la dite schizophrénie. Le mot que propose Freud est donc un mot qui constitue cette démence précoce, cette schizophrénie, comme annexe de la paranoïa. C'est le mouvement inverse du mouvement qui désignait cela comme démence paranoïde, c'est le mouvement inverse de celui d'augmenter la sphère de la démence précoce et d'isoler la paranoïa. Le mouvement freudien est celui d'annexer le plus possible ce domaine schizophrénique à la paranoïa.

Il y a là deux orientations, dont l'une a culminé dans les années récentes avec le livre de Deleuze et Guattari, à cause, il faut bien le dire, d'un vide de la théorie analytique. Est-ce que c'est un vide de la théorie analytique sur la schizophrénie comme entité? Est-ce que ça ne serait pas simplement un vide de l'analyse sur la schizophrénie comme mot rayé du vocabulaire freudien et lacanien?

Dans ces deux pages, Freud propose un tableau très simple opposant paranoïa et démence précoce. Vous avez deux colonnes, avec d'un côté la paranoïa et de l'autre côté la démence précoce. Freud, page 320, nous dit que la paranoïa procède par projection et la schizophrénie par hallucination. L'évolution terminale de la paranoïa est une reconstruction du monde, dont nous avons l'exemple chez Schreber, et la démence précoce, elle, consiste en un refoulement complet qui culmine dans l'auto-érotisme. La paranoïa et la démence précoce peuvent être toutes les deux ordonnées sur un axe chronologique par le point de fixation à quoi le patient fait retour. C'est la thèse qui s'appuie sur les stades, thèse présentée dans les *Trois essais sur la sexualité* et dont Abraham et Mélanie Klein feront l'usage que l'on sait. Nous avons donc la régression au narcissisme dans la paranoïa et la régression vers

l'auto-érotisme infantile, c'est-à-dire plus avant, dans la démence précoce. Chacune peut être ordonnée sur un axe par rapport à un stade. Le patient paranoïaque fait retour au stade narcissique - d'où l'inflation des mots, etc. - tandis que le patient schizophrène reste fixé au stade auto-érotique, ce qui donne l'autisme.

Là, Freud cite d'une façon très précise Schreber: *"Nos hypothèses permettent de comprendre aisément qu'un malade peut commencer par présenter des symptômes paranoïaques et cependant évoluer jusqu'à la démence précoce* [régressant au narcissisme, il peut ensuite régresser jusqu'à l'auto-érotisme]. *Ou bien, les phénomènes paranoïaques et schizophréniques peuvent se combiner dans toutes les proportions possibles, de telle sorte qu'un tableau clinique, tel que celui offert par Schreber, en résulte - tableau clinique qui mérite le nom de démence paranoïaque."* Nous voyons donc là, exactement situé, l'intérêt propre du cas Schreber pour l'investigation clinique de la paranoïa comme de la schizophrénie, à savoir que c'est un tableau composite, et que nous pouvons essayer de détacher et d'isoler ce que Freud appelle ici les phénomènes schizophréniques, phénomènes qui gardent une connexion avec ce que Freud, dans sa correspondance, appelle la partie paranoïaque.

Notre problème, par rapport à notre point de référence qui est, si on l'admet, le concept de discours, c'est d'isoler quels sont les points, les éléments de discours qui sont atteints dans la paranoïa et dans la schizophrénie. Parmi les quatre discours, quel est celui que nous allons prendre comme référence? Je dirai que c'est nécessairement le discours du maître, le discours du maître *ou* le discours de l'inconscient. Ce qu'il ne faut pas oublier derrière le prestige du mot même de maître, c'est que, au sens de Lacan, la structure présentée comme discours du maître est la structure de l'inconscient. C'est la structure qui rassemble aliénation et séparation. Je montrerai mieux cela la semaine prochaine. Si donc nous prenons comme référence le concept de discours, c'est le discours du maître qui doit nous servir de repère d'une façon élective.

La première hypothèse pour voir comment se défait ce grand socle du discours, c'est que la représentation signifiante du sujet est atteinte - phénomène qui, d'ailleurs, n'a pas échappé aux observateurs. La deuxième hypothèse, c'est que la jouissance n'apparaît pas à sa place. La troisième hypothèse, c'est que le savoir lui aussi n'apparaît pas à sa place. Lorsque Freud met en cause l'auto-érotisme comme racine de la démence précoce, qu'est-ce qu'il essaye de situer, sinon une perturbation du rapport à la jouissance. Et quant à la paranoïa, dont on admet qu'elle est une entité clinique bien formée, sur quoi est-elle formée, sinon sur un déplacement du rapport du sujet au savoir. Autrement dit, d'une façon immédiate, les termes que nous proposent le discours de l'inconscient - le rapport de représentation signifiante du sujet: $ et S_1, la localisation de la jouissance: petit *a*, la position du savoir: S_2 - sont bien ceux-là mêmes avec lesquels le commun de l'observateur clinique a toujours situé la question.

Nous pourrons donc, la semaine prochaine, maintenant que nous avons fait ce petit périple historique, continuer sur cette voie d'évidence.

XVII

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 28 AVRIL 1982

Il faut avouer que la clinique que nous utilisons est un fatras. Il suffit de mettre en série les termes d'hystérie, de paranoïa et de schizophrénie pour s'en apercevoir. L'hystérie est un terme de la plus haute Antiquité qui s'est retrouvé refondu dans le discours analytique. La paranoïa est un terme qui émerge dans le discours psychiatrique vers le milieu du XIXe siècle. La schizophrénie est un terme de 1911 qui est le produit d'une transformation de la clinique psychiatrique sous l'influence de la psychanalyse. Voilà donc trois termes dont la naissance et l'histoire sont foncièrement différentes. C'est ce qui justifie que cette clinique est au fond un fatras, un bric-à-brac de morceaux qu'on a ramassés où on a pu et que l'on fait tenir ensemble. C'était là, je le souligne, la position de Lacan, puisqu'il considérait que seule l'hystérie avait trouvé dans le discours analytique une structuration satisfaisante, c'est-à-dire transmissible à partir de ses mathèmes.

Lorsque nous parlons de clinique, c'est sur ce fond que nous parlons. Nous savons bien que les symptômes sont typés mais que néanmoins nous ne pouvons les mettre en formules. Nous savons les décrire, nous essayons de les reconnaître dans chaque cas, mais nous ne savons pas les écrire. En trente ans d'enseignement, Lacan n'a proposé d'écriture que pour l'hystérie. Les écritures dont nous disposons sont des écritures pour les formations de l'inconscient, pour le fantasme, pour le symptôme en général, mais il y a là un inachèvement tout à fait marqué de ce que nous appelons notre clinique. C'est une question que nous ne pourrons pas éluder longtemps. Il s'agit de savoir si cette clinique peut être achevée, au moins complétée dans un premier temps, ou si son inachèvement tient au contraire à des raisons essentielles. Nous avons, chez Lacan, l'écriture mathématique de la sexuation féminine et de la sexuation masculine, mais nous n'avons pas d'écritures comparables pour la paranoïa, la schizophrénie ou les autres psychoses, ainsi que pour les perversions et la névrose obsessionnelle. Est-ce que cet inachèvement doit être considéré comme essentiel au sujet même? Est-ce que cette écriture clinique doit être considérée comme impossible? Auquel cas, il s'agirait encore de savoir si cette impossibilité est démontrable. Est-ce que chercher la formalisation adéquate de ces types cliniques, nous trace notre travail pour les années à venir? Je pose la question sincèrement, et je dois dire que je n'en ai pas la réponse. Comme réponse, je n'ai que la conviction que ça doit être démontrable dans un sens et dans l'autre: écritures des types cliniques, ou leur éventuelle impossibilité.

La paranoïa, j'ai rappelé que Freud en acceptait le terme et Lacan également. C'est un terme reçu du discours et de la clinique psychiatriques. Si nous n'en avons pas un mathème, nous en avons une formule, un dit de Lacan - ce n'est pas écrit, c'est une formule qu'il a prononcée à une de ses présentations de malades: *"La paranoïa, c'est la personnalité."* C'est

évidemment à lui-même qu'il faisait écho, et plus précisément au titre de sa thèse: *De la psychose paranoïaque et de ses rapports avec la personnalité*. Cinquante ans après, il ne pensait plus qu'il y avait des rapports entre la paranoïa et la personnalité mais qu'il y avait équivalence.

C'est en définitive une position très freudienne, si on songe à ce que Freud explique dans son cas Schreber, à savoir que dans la paranoïa, la libido libérée se fixe sur le moi, est employée à l'amplitude du moi. Que la personnalité ait pour noyau constitutif le moi, ça nous conduit à formuler ce qui court dans tout l'enseignement de Lacan, à savoir que le moi est paranoïaque, que tout moi - c'est une formule que l'on retrouve aussi bien dans le *Séminaire III* - est gros de paranoïa. Le moi est paranoïaque parce qu'il est précisément formé à partir d'un *toi ou moi* avec l'autre. C'est la leçon du "Stade du miroir", du "Stade du miroir" non pas en tant que "formateur de la fonction du *Je*", mais en tant que formateur de la fonction du moi. Lacan a corrigé en 1948 le titre de sa communication. On se demande comment ce stade du miroir pourrait être formateur du *Je*. Il est formateur du moi.

Ce stade du miroir, ce n'est pas la gentille petite histoire que l'on raconte chez les psychologues - ils sont tout prêts à l'ajouter aux autres stades qu'ils distinguent par ailleurs -, à savoir l'histoire de la normalisation de la personne. "Le stade du miroir" de Lacan expose que le moi de toute personne normale est paranoïaque. A cet égard, je dirai que nous avons évidemment tout de suite à établir un rapport entre cette paranoïa moïque et la schizophrénie, pour autant que la schizophrénie, elle, est du versant opposé, c'est-à-dire du côté du corps morcelé. C'est ce qui nous permet de faire une antithèse entre paranoïa et schizophrénie. La paranoïa est du moi, la schizophrénie est du corps morcelé.

Ce stade du miroir nous encombre un petit peu parce que c'est un épisode qui ne fait pas partie du discours analytique. Il relève, tel qu'il est présenté, d'une observation de l'enfant qui n'a rien à voir avec la psychanalyse. C'est même une observation qui relève du mythe, qui relève aussi bien de la lecture de Hegel que de l'observation de l'enfant. Ce n'est pas du tout dénoncer le stade du miroir de dire que c'est un mythe. Ca implique, au contraire, qu'on en reconstitue la structure. Le mythe, selon la définition de Lacan, c'est la forme épique que prend la structure. Si donc on sépare ce mythe de ses oripeaux, on voit que le stade du miroir se réduit à mettre l'accent sur un plus-un, un plus-un par rapport à l'organisme.

De quoi s'agit-il exactement? Lacan reprend, des écrits de Bolk, l'idée qu'à sa naissance l'organisme humain est spécialement inachevé et ne dispose pas de fonction de synthèse. Le morcellement du corps est une donnée native de l'organisme humain. C'est par après que cette unité vient à cet organisme, par le biais de ce qui s'y ajoute, le biais de l'image du corps. C'est cette image du corps, cette forme totale qui accomplit l'intégration de ce qui est vécu et éprouvé par le sujet comme disjoint, comme morcelé. A cet égard, l'image de l'autre - que Lacan écrira ensuite *i(a)* - fonctionne comme le plus-un de l'organisme, comme le plus-un qui de cet organisme fait un corps. Par là, le moi est en lui-même un supplément de l'organisme, et ce qui s'y oppose - les déficiences de ce moi, les déficiences de cette synthèse imaginaire - se répercute de l'autre côté par une résurgence de ce morcellement qui a à être maîtrisé par l'image.

Dans ce registre, paranoïa et schizophrénie se répondent l'une l'autre. Dans cette optique, on est schizophrène par défaut de paranoïa. Ca nous permet

peut-être d'apercevoir en quoi schizophrénie et paranoïa sont antithétiques, et en même temps d'apercevoir comment on peut avoir un tableau clinique composite comme celui que représente le président Schreber. On comprend également comment on peut opposer deux espaces. Il y a un espace paranoïaque qui repose sur la délimitation et qui fait du paranoïaque un excellent créateur de sectes. j'ai assez vu ces sectes politiques pour penser qu'il y a effectivement une clinique de la politique, et que le paranoïaque est tout spécialement apte à sectoriser. A cette sectorisation paranoïaque, on peut opposer le morcellement schizophrénique. Je dirai que c'est la partie la plus convaincante du livre de Deleuze et Guattari que d'opposer ainsi la territorialisation paranoïaque à la foncière déterritorialisation schizophrénique. Le seul tort qu'ils ont, c'est d'en faire de la littérature et de s'imaginer que le morcellement schizophrénique soit le monde de la liberté.

La question schizophrénique et paranoïaque se partage entre *i(a)* et le sujet, le sujet que nous dirons schizé. Cette schize a évidemment deux versions essentielles: la schize schizophrénique et la schize hystérique. C'est parce que cette schize est commune aux deux, que peuvent naître des illusions, des illusions auxquelles on a essayé de donner une place dans la clinique. Il y aurait une psychose hystérique. Ca tient à ce que la schize dans le corps - ce que Lacan appelle la cisaille - est présente dans les deux cas. Quant à la paranoïa, si nous en restons à ces données premières, je dirai que c'est d'une autre position à l'endroit de l'image de l'autre qu'il s'agit.

Pour nous, ce sujet schizé est de départ. J'ai mis l'accent là-dessus la dernière fois. Il est dès le départ dès lors que ce que nous essayons de situer est le sujet du signifiant. Le sujet du signifiant, comme tel, est schizé. En fait, nous partons de la dissociation que la clinique psychiatrique met en cause dans la schizophrénie. Nous partons de ça, nous partons du sujet dissocié, et ce que nous essayons de savoir, c'est ce qui le conduit à s'associer, c'est-à-dire de saisir quels sont les repères qui lui permettent de tourner à peu près dans le même espace et sur les mêmes rails. Nous cherchons quelle est l'armature signifiante qui se superpose à ce sujet schizé - armature signifiante qui est écrasante mais que nous ne pouvons absolument pas considérer comme normale. Si nous partons de ces prémisses, ce que nous considérons comme normal, c'est l'état primaire du sujet, c'est-à-dire son état dissocié. C'est dans cette veine-là que Lacan, à sa présentation de malades, qualifiait invariablement de normaux les patients visiblement fous comme des lapins et qui répondaient à cet état primaire de dissociation.

Il peut vous paraître choquant que je dise *fous comme des lapins*. C'est simplement pour qu'on s'aperçoive que je me situe là au niveau de la manifestation. Je n'entends pas en faire une clinique. C'est de l'ordre de la *koinè*. Ca me paraît plus respectueux que de dire *schizo*. C'est au contraire réinscrire la folie dans une table de relations humaines. Quand on considère la fonction du sujet dans toute "maladie mentale", on exclut de parler de déficit et de dissociation, sinon de déficit du signifiant et de dissociation du sujet.

S'il y a une théorie à faire s'agissant de la paranoïa et de la schizophrénie, je pense que la théorie de la paranoïa est à édifier à partir de *i(a)* et que la théorie de la schizophrénie est à édifier à partir de $ au niveau du corps, mais en différenciant, là, schizophrénie et hystérie. Je n'entends évidemment pas remettre en cause la fonction de la forclusion. Il s'agit simplement de ce qui vient à la place de ce signifiant qui manque.

La semaine dernière, j'insistais sur la nécessité de raffiner notre théorie du corps, et en particulier sur la nécessité de distinguer l'organisme et le corps. Comment un organisme devient-il un corps? Qu'est-ce qui le transforme? Quel est le supplément qui opère pour transformer un organisme en corps? Quand Lacan expose son "Stade du miroir", il donne une réponse à cette question. Il nous dit ce qui transforme cet organisme, cet organisme qui, au départ, est tout à fait dans le désordre des organes et des fonctions. Ce qui caractérise la transformation, c'est une unification imaginaire à partir de l'image de l'autre, ou, si vous voulez, à partir de la propre image du sujet comme décalée par rapport à ce qu'il éprouve de son propre corps. Autrement dit, la différence entre l'organisme et le corps au niveau du stade du miroir, c'est que le corps est comme l'unité de l'organisme.

C'est évidemment un point de vue délicat, difficile à soutenir jusqu'au bout, dans la mesure où, en définitive, l'organisme vivant a comme tel son unité, son unité individuelle, biologique, et que c'est même dans ce domaine que Aristote avait cherché le fondement de l'individualité et du corps vivant. Il n'est donc pas sûr qu'il faille maintenir ce point de départ de l'organisme en tant que morcelé. Lacan y renonce par la suite. Il s'est servi de Bolk pour nous présenter une schize de départ, précisément au moment où est tout à fait absente de sa réflexion la fonction du langage, la fonction comme telle morcelante du langage. Il n'a, à ce moment-là, aucun moyen de nous montrer le sujet schizé au départ, sinon à emprunter à Bolk son élucubration sur l'état inachevé du corps et de l'organisme humain à la naissance. C'est une prématuration sans doute fondée par ailleurs, mais la problématique de Lacan va virer exactement à l'opposé dès lors qu'il va isoler la dépendance du sujet à l'endroit du signifiant. A ce moment-là, le point de départ est au contraire l'unité du vivant, à quoi le signifiant apporte le morcellement. A mettre les choses en ordre de cette manière, on s'aperçoit que Lacan se contredit absolument à quinze ans de distance.

Le point de vue que je distingue comme second dans l'enseignement de Lacan, c'est de partir de l'organisme vivant comme d'une unité. C'est le point de vue aristotélicien, et la question est alors celle-ci: Comment s'introduit le sujet dans l'organisme? Comment s'introduit-il de telle sorte que cet organisme devienne un corps? Du point de vue aristotélicien, l'organisme est évidemment suffisant. Comme le note Goldstein - à qui Lacan fait référence dans un passage que j'ai déjà cité à d'autres fins -, la *Gestalt* corporelle, la structure de l'organisme comporte en elle-même des manques. Elle est en elle-même décomplétée.

Qu'est-ce qui introduit donc le sujet dans l'organisme vivant? C'est - je l'ai évoqué la dernière fois - l'incorporation de l'ordre signifiant, l'incorporation du symbolique. C'est ce qui a retenu quelqu'un comme Bruno Bettelheim, et c'est ce que Lacan, dans ses textes d'après la guerre, relevait déjà de l'usage signifiant du corps comme d'une surface d'inscription, et qui peut amener jusqu'à l'inscription de blessures qui ne font alors que manifester et rendre apparente cette incorporation du symbolique dans l'organisme. Pour que cet organisme devienne humain, il faut par quelque côté le blesser. Nous pouvons voir à travers la culture se différencier ces blessures du corps, ces prélèvements faits sur le corps qui témoignent de son humanisation. Nous pouvons mettre en série ces jolis dessins de cicatrices que présentent certains peuples africains, la circoncision, et ce qu'on apporte traditionnellement de

transformations aux pieds des femmes en Asie, c'est-à-dire tout ce que nous considérons à l'occasion comme de l'ordre de l'hygiène, et qui consiste finalement à supprimer indéfiniment quelque chose des productions de notre organisme: on se taille, on se rase, on s'épile, on s'enlève les odeurs. On peut très bien considérer cela sous le registre de l'hygiène, mais ça prend évidemment une autre allure si on le met en série avec ce que j'ai évoqué auparavant. Il n'apparaît pas que l'hygiène et ses exigences suffisent à rendre compte de toutes ces manipulations et ces mises en forme du corps. Bien entendu, il est intéressant de différencier ces différents traitements du corps, et de savoir pourquoi nous, nous avons besoin de cette justification hygiénique pour traiter notre corps.

Au fond, nous avons là différents modes de la cisaille qu'évoque Lacan. Pour parler du symbolique, on peut toujours aller chercher cette réserve africaine de mises en scène du symbolique. J'ai vu ça moi-même dans un village du côté de Dakar, où sempiternellement viennent tous les ethno-psychanalystes et tous les ethno-psychologues, etc. On vous amène toujours au même endroit. On prend un taxi à Dakar et, au bout de quarante kilomètres, on arrive dans un village touristique où est censé exercer un marabout, dans une sorte d'hôpital psychiatrique de brousse dirigé par l'indigène lui-même et sa famille. On se fait là le plaisir de vous montrer comment on essaye de guérir par l'écriture de quelques versets sacrés, et par la composition d'une décoction que le patient est ensuite invité à déguster. C'est là une forme très immédiate, qui peut paraître grossière, d'incorporation du symbolique. Ce n'est évidemment pas tout à fait celle que j'évoquais avant, mais ça justifie que Lacan parle de corps du symbole. C'est en cela que le signifiant fait le corps humain.

Vous connaissez la preuve que Lacan en donne, à savoir l'existence, à l'orée de la culture humaine, de ce qui peut servir à signaler que nous sommes entrés dans l'histoire des hommes, à savoir la sépulture. La sépulture veut dire que l'essentiel de ce qu'est un corps humain n'est pas sa vie mais ce qui subsiste après sa vie. C'est, si vous voulez, une pierre de touche. Une fois que la vie s'est retirée, il reste quand même quelque chose de ce corps. Ce corps mérite des soins, il mérite d'être conservé. Ce qu'il en reste, c'est effectivement le symbole qui a été incorporé par ce corps. C'est là ce qui poussait Lacan à identifier l'Autre, l'Autre en tant qu'il existe, au corps. Il y a, bien sûr, une phase de l'Autre où l'Autre n'existe pas, mais Lacan était poussé à identifier la matérialité de l'Autre au corps comme surface d'inscription. C'est le corps qui nous image et nous matérialise ce qu'est l'Autre comme lieu du signifiant.

Si vous voulez voir là le balancement par rapport à la conception du stade du miroir, vous voyez qu'il ne s'agit pas ici d'un plus-un mais au contraire d'un moins-un. Ce qui est en valeur ici, n'est pas le supplément de l'image de l'autre, mais la valeur opératoire d'un prélèvement fait sur cet organisme. Ce que Lacan a donc mis en valeur ensuite, c'est un moins-un, qui est ce qui permet de transformer l'organisme en lieu du signifiant. C'est donc une perte et un supplément. Nous avons là deux valeurs de l'organisme. Ou on part de l'organisme désintégré que Bolk met en valeur, ou on part de l'organisme comme totalité vivante, comme unité ou individualité aristotélicienne, et on défait cette totalité par une soustraction essentielle.

La première valeur de cette soustraction - je l'ai déjà évoqué la dernière fois - c'est la soustraction de jouissance. Ce qui différencie vraiment l'idée que l'on

peut avoir de l'organisme vivant de celle que l'on peut avoir d'un corps de sujet, c'est que le corps est divisé de sa jouissance. C'est ce qui conduisait Lacan à interroger son auditoire sur la jouissance de l'huître ou de l'arbre, c'est-à-dire la jouissance de vivants mais de vivants qui n'ont pas incorporé le symbolique. Ce sont des organismes vivants à part entière, de plein droit, mais qui n'ont pas incorporé le symbolique. Que nous ne sachions rien de leur jouissance tient justement au fait qu'ils n'en sont pas séparés. Evidemment, les animaux domestiques sont là une limite. Si Lacan avait pu évoquer le ronron du chat comme étant sa jouissance, c'est parce que dans la zone des animaux domestiques, il y a quand même une sorte de séparation en puissance de leur jouissance. Je n'ai pas d'animal domestique mais il y a la télévision. A cet égard, c'est plutôt les spectateurs qui sont les animaux domestiques de la télévision. Eh bien, chaque fois que j'ouvre cette télévision, je tombe sur une publicité de nourriture pour chien. Je la referme aussitôt, mais enfin, je regarde quand même un peu, et je vois qu'un tel jeu repose, comme pour nous, sur une séparation du corps et de la jouissance. Evidemment, c'est pour les maîtres que ça fonctionne. Si ça fonctionnait aussi pour nos amis à quatre pattes... C'est là la version qui concerne le chien mais il y a aussi la version chat.

Cette séparation du corps et de la jouissance est une idée importante, parce que l'on comprend alors cette expression de *désert de jouissance* chez Lacan. La jouissance, foncièrement, déserte le corps du sujet. La découverte de Freud, celle des zones érogènes, c'est la découverte que cette jouissance se concentre dans certaines zones-limites du corps. La zone érogène freudienne, c'est la zone pulsionnelle. Ce n'est pas seulement de savoir que de chatouiller le partenaire derrière l'oreille lui donne des frissons. C'est une fonction beaucoup plus essentielle, bien qu'il ne faut pas non plus méconnaître cette géographie spéciale du chatouilli qui signale justement que la jouissance fait retour dans certaines zones parfois improbables du corps. Il y a effectivement des personnes qui sont spécialement sensibles, d'après leurs témoignages en analyse, à certaines caresses dans des endroits parfaitement improbables. Ce n'est pas comme le chat qui, lui, produit son ronron grâce à des manipulation,s qui sont tout de même tout à fait standards. Ne négligeons donc pas cette géographie spéciale où des oasis de jouissance sont distribués de façon particulière dans ce désert. On voit bien, à cet égard, ce qu'il y a d'illusoire à vouloir faire refleurir le corps. C'est l'idée de Michèle Montrelay: faire retrouver à un obsessionnel la jouissance de parties déshabitées de son corps. C'est tout à son honneur d'avoir cette ambition, mais c'est tout de même à côté de la radicalité de cette séparation fondamentale de la jouissance et du corps. Les retours de jouissance ne sont toujours que localisés, ils n'atteignent pas la totalité. Il n'y a pas de jouissance continue.

Ces considérations pourraient nous faire penser que le problème du schizophrène, c'est précisément que cette barrière de la jouissance soit chez lui levée, et qu'ainsi la jouissance fasse retour à son corps sous une forme d'effraction dont Schreber nous donne l'exemple. Ca fait comprendre pourquoi la schizophrénie se trouve tout spécialement hors discours, dès lors qu'un discours se définit à partir de l'impuissance, une impuissance à chaque fois déterminée mais qui est fondée pour tout discours à partir de la barrière de la jouissance. C'est une disjonction qui dans la schizophrénie ne se produit pas. Ce défaut peut justifier pour le schizophrène son branchement sur un autre corps du symbolique. C'est ce qui est mis en évidence dans l'affinité du

schizophrène à la machine. On n'a pas eu besoin pour cela d'attendre Deleuze et Guattari. Dans le premier traité de Kraepelin sur la démence précoce, figure déjà l'image du dément précoce avec le branchement qu'il imagine sur des sources d'émissions de voies et d'influences. Qu'est-ce que ce sont ces agencements machiniques, sinon la mise en évidence d'un corps symbolique de substitution, qui évidemment ne se traduit par aucune libération mais par un assujettissement renforcé au corps du symbolique.

C'est là qu'il nous faut passer par la refonte du concept de libido. Ca nous intéresse non seulement pour cette clinique, mais surtout pour ce qu'il en est du concept même de jouissance qui constitue l'horizon de notre cours. Il nous faut passer par cette déduction tout à fait surprenante qu'opère Lacan de la libido à l'organe. C'est ce que vous trouvez dans "Position de l'inconscient" qui est un des pivots de mon cours de cette année. Lacan a éliminé tout ce que les naïfs avaient cru pouvoir construire de l'énergétique libidinale, puisque cette libido freudienne, qui se caractérise par ses déplacements, est tout à fait incapable d'être mesurée. Cette libido peut donc être tout à fait retraduite de la façon même dont elle fonctionne dans les textes de Freud, à savoir en termes signifiants, c'est-à-dire en termes de places. On obtient alors exactement la même construction théorique de Freud avec son énergie libidinale, et on dispose du concept de place et de celui de déplacement. Ca fait que la libido freudienne peut en définitive s'écrire *moins-phi*. La libido freudienne, c'est la castration. C'est en définitive ce que développe "Position de l'inconscient". Cette équivalence est tout à fait essentielle dans le rapport de Lacan à Freud. C'est là une déduction géniale. C'est de l'ordre de $E = MC_2$. Libido égale *moins-phi:*

$$\mathbf{L = (- \varphi)}$$

Vous connaissez le mythe de la libido que propose Lacan, celui de la libido comme une lamelle, comme la partie perdue lors de la division sexuelle. Mais Lacan resserre encore son mythe, jusqu'à construire cette libido comme un organe du corps. Comme je vous ai donné tout de suite sa définition, vous pouvez comprendre que l'organe en question, c'est le phallus, le phallus signifiant. Cet organe est un organe qui n'est pas réel au sens du réel de l'organisme - il n'est pas traitable par la chirurgie ni d'une façon médicamenteuse - mais ça ne veut pas dire qu'il est inexistant. C'est un organe irréel, c'est-à-dire symbolique. Lacan l'appelle aussi un organe de l'incorporel. Ceci nous parle tout à fait par rapport au corps du symbolique, puisque la fonction incorporelle du symbolique est ce qui reste de son incorporation dans l'organisme.

C'est au point que le schéma que j'évoquais tout à l'heure de cette incorporation du symbolique, laisse comme rebut pour nous les mathématiques. C'est exactement ce qu'en dit Lacan: la fonction incorporelle du symbolique, c'est-à-dire ce qui reste de l'incorporation dans l'organisme, c'est ce qui fait réalité de la mathématique. Alors que l'opération du symbolique est un phénomène universel, il faut se demander pourquoi les mathématiques, qui se soutiennent du reste incorporel du symbolique, ne sont pas un phénomène universel. Peut-être que ça a affaire avec les différents modes d'incorporation du symbolique. Quand vous incorporez le symbolique au point que ça vous revienne en blessures sur tout le corps, peut-être que ça

n'en laisse plus assez au dehors pour que vous puissiez faire des mathématiques. Par contre, si vous êtes épongé à la surface du corps, peut-être que ça laisse alors au dehors un résidu suffisant pour faire des mathématiques. C'est d'ailleurs, à l'Ecole Normale, ce qui différenciait les élèves de lettres et les élèves de science. Je n'avais pas vu le rapport mais c'est vrai que les élèves de lettre de l'Ecole Normale étaient très élégants, alors que les élèves de science étaient au contraire très négligés, comme s'il fallait qu'ils n'incorporent pas trop de symbolique pour pouvoir en faire à côté. C'est là, évidemment, une explication un peu risquée.

La libido comme organe de l'incorporel n'est donc pas un organe de l'imaginaire. Sa mise en place par Lacan se situe exactement au temps où s'opère cette fameuse séparation dont j'ai parlé il y a quinze jours. J'avais mis en valeur que cette séparation est la séparation du sujet. La séparation est ce qui répond à la disparition du sujet sous le signifiant. Ca constitue pour le sujet une séparation par rapport à la perte signifiante. Cette séparation est tout de même la condition pour que le sujet puisse être représenté par le signifiant. Quand Lacan évoque la séparation dans "Position de l'inconscient", il dit, entre autres choses, que c'est ce qui permet au sujet *"de se parer du signifiant sous lequel il succombe"*. C'est difficile à saisir. On se dit que c'est une opération qui concerne le signifiant, alors qu'elle concerne en fait la séparation du sujet par rapport au signifiant. La séparation, c'est ce qui permet au sujet de se parer du signifiant sous lequel il succombe. Ca dit bien que si cette opération ne se produit pas, le sujet succombe alors purement et simplement sous le signifiant. Il succombe sans pouvoir s'y représenter de façon qui convienne. Il ne peut pas s'en parer, s'y représenter d'une façon qui lui paraisse satisfaisante, au moins fugitivement. Qu'est-ce qui nous image mieux ce *succombe sous le signifiant sans pouvoir s'en parer* que ce que Clérembault a appelé l'automatisme mental? C'est là une façon de succomber sous le signifiant.

Voyons maintenant si ce n'est pas le défaut de cette séparation qui permettrait de situer justement ce qui concerne la psychose.

Cette séparation du sujet est ce qui répond à ce que Lacan appelle la perte originelle du sujet. La perte originelle du sujet, c'est celle qui s'écrit $ et qui tient uniquement à son rapport au signifiant. Ce que Lacan essaye de situer avec la séparation, c'est la façon dont le sujet, dans un deuxième temps, obtient une identité en opérant avec sa propre perte signifiante. Ca donne l'allure de ce que j'appelais un auto-engendrement. Lacan emploie également le terme de *separere* qui veut dire en latin s'engendrer soi-même. L'exemple majeur en est le suicide, spécialement celui d'Empédocle. Le suicide est le meilleur exemple de l'auto-engendrement hors du signifiant. C'est se faire objet de perte. Le sujet peut opérer avec la perte signifiante en en faisant sa mort, c'est-à-dire en se niant comme vivant. Il opère aussi bien avec sa perte en se rapportant à l'objet *a*. Ne dissimulons pas l'aspect volontariste de la chose, l'aspect du sujet qui opère avec, qui donne d'autres formes à sa perte signifiante. Dans le texte qui suit "Position de l'inconscient", Lacan prend même comme exemple l'automutilation du lézard qui, au moment du danger, se défait lui-même d'une de ses parts. Ce que Lacan essaie de saisir avec la séparation, c'est donc une façon de faire avec la perte signifiante, une façon de faire du sujet avec sa perte signifiante. A cet égard, la libido apparaît exactement comme *"cela de l'organisme que le sujet vient à placer au temps où opère sa séparation"*. C'est ce dont il se déleste et c'est ce qui donne naissance à la signification phallique.

C'est ensuite à cette même place que viennent s'inscrire les objets *a*.

Essayons de concentrer cette mise en place et essayons surtout de la justifier, puisque c'est une partie de l'enseignement de Lacan qui n'a jamais été commentée. Il suffit là de vous citer ce qui est la conclusion de "Position de l'inconscient": *"La métaphore paternelle, principe de la séparation..."* A partir de là, on peut déjà se dire que l'échec de la métaphore paternelle - que nous situons comme cause de la psychose - est exactement l'échec de la séparation du sujet, l'échec des conditions de sa représentation signifiante. Rappelons-nous la formule bien connue de la métaphore paternelle. Cet *x* du sujet, c'est ce qui de la métaphore paternelle reçoit la signification phallique. Eh bien, la séparation, ce n'est rien d'autre que ça. La séparation du sujet, c'est ce qui lui permet de recevoir la signification phallique et donc de rentrer dans un rapport réglé avec les objets où se réfugie sa jouissance:

$$\frac{\mathbf{S}}{\mathbf{\$}} \quad \frac{\mathbf{\$'}}{\mathbf{X}} \quad \rightarrow \quad \mathbf{S}\left(\frac{\mathbf{I}}{s}\right)$$

$$\textbf{Nom-du-Père}\left(\frac{\mathbf{A}}{\textbf{phallus}}\right)$$

Dès lors que cette métaphore paternelle est supposée ne pas fonctionner, nous avons aussi bien une atteinte faite à la séparation, qui empêche précisément le sujet de se parer du signifiant sous lequel il succombe. Ca le laisse succomber au signifiant. Ca l'empêche aussi bien de s'identifier à son état civil, d'acquérir un état civil qui tienne le coup. Ce n'est pas qu'il ne se trouve pas représenté par le signifiant, mais qu'il se retrouve représenté par un nombre absolument indéfini de signifiants. Il ne cesse pas d'être sollicité par les signifiants qui le représentent mais il n'y a pas ce qui centre cette opération signifiante, il n'y a pas ce sur quoi cette représentation pourrait se déposer. Ca nous conduit à voir que nous pourrions compléter la théorie de la psychose, théorie qui a été construite par Lacan sur le versant de la métaphore paternelle, à partir de la séparation du sujet, en essayant de définir les états de non-séparation du sujet.

Cette lecture me paraît fondée dans le texte de Lacan. Quand il évoque l'objet *a* comme cela où vient se restaurer la perte originelle du sujet, c'est bien dire que la perte originelle du sujet ne tient pas à l'objet *a* mais à son rapport au signifiant. Il faut là bien distinguer le sujet en tant que sujet du signifiant et le sujet de la jouissance. A cet égard, la formule de la métaphore paternelle prépare l'écriture des formules de la sexuation, où le sujet *x* est saisi par la fonction phallique pour devenir quelque chose. De la même façon que cette formule permet l'émergence de la signification phallique, elle a comme résultat que le sujet *x* ne reçoit de valeur que de s'inscrire dans la fonction phallique.

La psychose nous apparaîtrait donc comme un échec, une atteinte faite à la séparation du sujet. C'est ce qui peut être aussi bien abordé à partir de la significantisation de l'organe. En effet, la castration suppose qu'un organe

passe au signifiant. Cette castration est une castration de signifiant et non pas une castration d'organe. La castration n'est pas cet idéal de métamorphose physique qui a été parfois pratiqué dans le but de donner une jolie voix aux jeunes garçons. C'est une castration au niveau signifiant qui peut même concerner la partie de l'humanité qui ne dispose pas de cet organe dans la réalité. Ca a pour effet de mettre, pour les deux sexes, cet organe hors, de mettre, en tout cas, la jouissance hors corps.

C'est même là que je vois la racine de l'illusion qui, chez Deleuze et Guattari, s'est appelée le corps sans organes du schizophrène. D'une certaine façon, puisqu'il y a une significantisation généralisée du corps, ce sont tous les organes qui sont hors corps. Il y a une division entre le corps et ses organes. C'est ce qui peut effectivement apparaître comme un corps sans organe, mais ce corps sans organes est précisément ce que nie Lacan. Le schizophrène ne fait pas le vide, il reste au contraire pris dans le problème de donner une fonction à ces organes-là - ce qui est au fond le problème de tout sujet schizé. Le sujet, en effet, n'a aucun savoir natif de ce qu'il doit faire comme corps, il faut qu'il apprenne ce qu'il doit faire de ses organes. Les discours servent à ça. Ils servent à enseigner au sujet le bon usage de ses organes. C'est là que le terme de schizophrène vient sous la plume de Lacan dans *L'Etourdit: "Le dit schizophrène se spécifie d'avoir à trouver une fonction à ses organes sans l'aide d'aucun discours établi."* C'est donc moins d'un corps sans organes qu'il s'agit, que d'un corps hors discours, d'un corps sans discours.

Si nous voulons maintenant essayer de préciser le rapport entre paranoïa et schizophrénie dans la sphère de la psychose, il s'agit de savoir où la jouissance est située dans l'un et l'autre types de symptômes, dès lors que cette jouissance n'est pas localisée comme il faut par le défaut de séparation du sujet.

La métaphore paternelle, quand on la voit par ce biais, c'est quoi? C'est avant tout une opération d'organisation de la jouissance. C'est permettre au sujet de se repérer comme il faut par rapport à la jouissance. C'est d'ailleurs ce qui se voit dans le petit Hans qui construit sa phobie à partir du moment où il ne sait plus quoi faire du réel traumatique qui émerge avec la jouissance pénienne. C'est parce qu'il ne sait pas quoi faire de ce remuement-là, qu'il fait précisément appel au Nom-du-Père. Et c'est parce que cette construction ne le satisfait pas, qu'il s'invente lui-même une métaphore paternelle de remplacement qui est sa phobie. C'est alors effectivement un Nom-du-Père déchaîné qui a des airs de surmoi obscène et féroce. Nous sommes-là dans une frontière clinique que les Journées de la Section clinique ne nous ont pas encore permis de cerner. La métaphore paternelle est une opération qui a pour résultat de fixer le sujet dans un rapport réglé à la jouissance. On a mis l'accent sur la normalisation du désir que la métaphore paternelle implique, mais, si on la voit par le biais de la séparation du sujet dont elle est le principe, elle apparaît alors aussi bien comme ce qui coordonne la jouissance de l'objet *a* au semblant phallique.

Dès lors que nous supposons que dans la psychose la séparation du sujet ne s'est pas faite, la question qui s'ouvre pour différencier les psychoses, c'est la localisation de la jouissance, la localisation différenciée de la jouissance selon les psychoses. A cet égard, qu'est-ce qui caractérise Schreber? Schreber s'offre à la jouissance de Dieu. Tant qu'il pense, tant qu'il reste sujet du signifiant, Dieu jouit de lui. Par contre, quand il tombe dans la "pensée de rien", Dieu s'efface, et c'est alors le "miracle de hurlement" où le sujet apparaît absent. Ca

nous aide à nous définir ce cas comme une localisation de la jouissance dans le lieu de l'Autre même.

Je vais maintenant amener un texte de Lacan qui a été complètement oublié. Je voulais le rappeler à la fin de la Section clinique consacrée au président Schreber, mais comme on était encore assez loin de cette problématique, j'avais pensé que ce n'était pas la peine. Il y a un texte tout à fait essentiel de Lacan qui complète son texte sur la psychose et qui est justement l'amorce de cette reconsidération de la psychose, reconsidération que nous avons tentée à la Section clinique, et qui, même si elle n'a pas été totalement conclusive, a laissé à ceux qui veulent travailler le souvenir d'une avancée. Nous avions bien sûr perçu que nous ne pouvions pas simplement ânonner le texte de Lacan des années 54-55, alors que ses catégories elles-mêmes avaient depuis lors changé. C'est d'ailleurs l'effort que Lacan faisait lui-même en 66, l'année même de la publication de ses *Ecrits*, en préfaçant dans les *Cahiers pour l'analyse* - revue dont je m'occupais à l'époque - le début de la traduction des *Mémoires* du président Schreber, puisque, avant de paraître en volume, cette traduction est parue sous forme de feuilleton dans cette revue d'étudiants. Lacan avait été assez gentil pour faire cette présentation des *Mémoires* de Schreber, et c'est dans cette préface que nous voyons comment cette problématique se boucle sur celle que j'évoquais.

Dans cette préface, Lacan évoque une définition de la paranoïa: *"La thématique que nous mesurons à la patience qu'exige le terrain où nous avons à la faire attendre, dans la polarité, la plus récente à s'y promouvoir, du sujet de la jouissance au sujet que représente le signifiant pour un signifiant toujours autre, n'est-ce pas là ce qui va nous permettre une définition plus précise de la paranoïa comme identifiant la jouissance dans ce lieu de l'Autre comme tel."* La paranoïa identifie la jouissance dans le lieu de l'Autre comme tel. Voilà la définition que Lacan propose de la paranoïa. C'est là un écrit et non la transcription d'un séminaire. Mon regret, d'ailleurs, c'est que Lacan avait dit qu'il accompagnerait d'une petite présentation chaque numéro des *Cahiers pour l'analyse*, mais que ce soit là la seule qu'il ait rédigée. Ca nous prive de sa doctrine de l'époque sur la psychose. Cette préface est quand même le témoignage que le chemin dans lequel nous nous étions engagés à la Section clinique, à savoir celui de réactualiser la théorie de Lacan, est bien conforme à sa propre démarche à lui. C'est en même temps la seule fois où Lacan propose cette expression de sujet de la jouissance qui est évidemment une expression tout à fait problématique. C'est toute la question. Y a-t-il un sujet de la jouissance? Est-ce qu'il y a un *je pense* de la jouissance? La position définitive de Lacan, c'est que ça ne peut se dire qu'à l'impersonnel: *ça se jouit, là*.

La paranoïa maintient un lien avec le lieu de l'Autre en y situant la jouissance, et la schizophrénie également, dans la mesure où ce lieu de l'Autre est le corps. Ce qui dans la paranoïa comme dans la schizophrénie n'opère pas, c'est la division du corps et de la jouissance. C'est là, si vous voulez, la formule générale. Elle nous dit bien que pour le sujet normal, le lieu de l'Autre c'est le désert de jouissance. C'est ce que j'avais déjà évoqué cette année en citant ces termes de Lacan: *"le terre-plein nettoyé de la jouissance"*. Le lieu de l'Autre est foncièrement antinomique avec la jouissance. Le lieu du signifiant ne se constitue que vidé de jouissance. La psychose, que ce soit la paranoïa ou la schizophrénie, constitue la réintroduction de la jouissance dans le lieu de l'Autre.

Ceci dit, qu'est-ce qui fait la différence entre paranoïa et schizophrénie? C'est que dans la schizophrénie la jouissance fait retour dans le corps, alors que dans la paranoïa elle fait retour dans l'Autre comme tel. Ca nous oblige à cliver l'Autre et le corps. Paranoïa et schizophrénie nous empêchent d'identifier l'Autre et le corps, et nous montrent en même temps comment et dans quelle mesure elles peuvent venir à former un tableau composite, comme c'est le cas chez le président Schreber.

Je vais m'arrêter là.

XVIII

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 5 MAI 1982

La structure qui supporte le mythe du stade du miroir comporte que c'est la paranoïa qui fait tenir le corps ensemble. La paranoïa est certainement une entité clinique mais il y a aussi une paranoïa généralisée. La paranoïa, c'est au fond le nom du rapport à l'autre, le nom du rapport primaire à l'autre. Cette voie est évidemment tout à fait à l'opposé des illusions d'un contact effusif avec l'autre, des illusions de sympathie et de compréhension de l'autre, qui ont été nourries dans l'idéologie commune, dans la *koinè*, par une lecture un peu hâtive des thèmes phénoménologiques mettant l'accent sur cette compréhension immédiate de l'autre. Tout ce qui s'est dit sur l'intersubjectivité jusqu'à Lacan, reposait sur cette position d'une précompréhension de l'autre sujet. Ca culmine en France dans les textes de Merleau-Ponty que j'avais cités l'année dernière. Or, le rapport premier à l'autre, c'est pour Lacan toujours un *tu*. C'est là, dans notre langue, notre façon de s'adresser à l'autre, de l'appeler. Vous savez que Lacan a exploité cette homophonie du *tu* avec le verbe tuer - *tue*. Ca ne se comprend qu'en relation avec cette paranoïa primaire.

Je dirai que c'est là qu'est déjà creusée la place de la fonction du tiers, qu'est appelée sa nécessité. C'est parce que le rapport primaire à l'autre est paranoïaque, qu'on ne peut pas rendre compte des phénomènes humains sans situer la fonction du tiers. Il est en définitive tout à fait amusant que cette fonction isolée par Lacan ait eu le succès que l'on sait, mais en occultant justement son corrélat nécessaire qui est la paranoïa primaire du rapport à l'autre. L'urgence théorique de ce tiers ne se fonde que sur cette paranoïa. Ce qui en tient lieu dans le premier abord de Lacan est le terme d'imago, qui fonctionne comme tiers et qui laisse encore se dessiner des idéaux de fraternité. On a au fond valorisé la fonction du tiers en oubliant ce qui la rend nécessaire, parce qu'on y trouvait, croyait-on, le fondement de l'illusion de compréhension et de sympathie à laquelle on reste toujours fortement attaché dans les milieux psy.

C'est dans ce même temps que Lacan pouvait donner la définition de l'analyse comme paranoïa dirigée. C'est une des toutes premières définitions de Lacan psychanalyste. Elle suppose qu'il y ait dans l'expérience analytique une intensification du rapport à l'autre que l'analyste se trouve en position d'orienter. L'analyse est une paranoïa théâtralisée et limitée et qui fait du psychanalyste l'agent de cette paranoïa. C'est une définition limitée mais dont nous pouvons faire quelque chose si nous savons la resituer comme il convient.

Si nous suivons ce raisonnement, la paranoïa consiste à situer l'autre dans l'Autre, voire à substituer cet autre à l'Autre. Il y a, dans *Le Séminaire*, des formules qui pourraient aller effectivement dans ce sens. Ca se marque d'une façon sensible à la majoration du rôle d'un ou plusieurs petits autres dans la

paranoïa. Il y a cette majoration d'un ou plusieurs petits autres qui sont comme élevés à la dignité de l'Autre, qui sont exponentiés. Cette majoration a pour conséquence l'évacuation, la minorisation, presque l'évanouissement, d'autres petits autres. Corrélativement à cette majoration, nous avons l'évanouissement, presque l'effacement, de tout une autre classe de petits autres. C'est immédiatement sensible dans le délire de Schreber. Comment est-ce que nous pourrions écrire ce qui se passe avec ce Fleischig quand Schreber va à sa rencontre, s'adresse à lui, et que Fleischig le reçoit sur le fond de cet immense cerveau qui figure sur le mur de son bureau, ainsi qu'on la voit sur la photo qui figure dans l'édition anglaise des *Mémoires d'un névropathe* de Schreber? On voit le professeur Fleischig à son bureau et, derrière, les configurations cervicales qui couvrent toute la surface du mur. Nous avons là, en quelque sorte, un autre Fleischig élevé à la puissance de l'Autre. Nous avons là un *a'* indice A, a'_A, qui vient affecter le personnage de ce professeur. Il peut aussi bien affecter le sujet lui-même. C'est le phénomène qu'on a noté d'amplification du moi, de mégalomanie, qui est un terme de la phénoménologie clinique ne permettant pas du tout de discriminer entre les structures. Aucune formation imaginaire ne permet de discriminer entre les structures. On peut donc avoir cet a'_A, ce moi à la puissance de l'Autre qui fait parler de mégalomanie.

Ce qui est corrélatif de cette indexation du rapport imaginaire, c'est ce que j'appelais la dévalorisation des autres, la dévalorisation d'un certain nombre d'autres, qui est tout à fait marquée chez Schreber par ces hommes, comme il le dit, bâclés à la six quatre deux, ces hommes qui ne sont plus, dans leur transformation même, que des images. Ils imposent de rompre le mathème de Lacan: *i(a)*. Ils nous présente de façon sensible *i*, l'image, séparé de *a*. Ils ne sont plus que des images dont vous savez qu'elles sont susceptibles de toutes les métamorphoses possibles, de toutes les mutations proprement imaginaires - elles se mettent à danser. Je dirai, en plus, qu'il est bien utile, là, que Lacan ait marqué du même symbole l'autre et l'objet *a*. Il y a bien sûr passage de l'un à l'autre, et nous allons voir qu'il est fondé que ce soit du même symbole que Lacan ait marqué l'autre et l'objet qui fonctionne comme plus-de-jouir.

Par rapport à cette paranoïa écrite ainsi, la schizophrénie apparaît comme l'autre pôle, je veux dire qu'elle est un défaut de paranoïa. C'est dans les phénomènes schizophréniques que vient, au premier plan de l'observation clinique, l'ensemble que Lacan a ramassé dans la formule des imagos du corps morcelé. La structure du stade du miroir nous permet - je l'ai marqué la dernière fois - d'opposer d'une façon très simple paranoïa et schizophrénie. Evidemment, il faut aussi rendre compte du fait que paranoïa et schizophrénie se combinent. Ce ne sont pas seulement deux pôles opposés. On est bien obligé de poser que si le moi se sépare du corps, s'il cesse d'en être l'enveloppe et le reflet, ce cors vacant est alors susceptible de tomber sous l'emprise de a'_A. Il est susceptible de devenir le siège des manoeuvres de cet autre porté à la puissance de l'Autre.

Si on pose les choses ainsi, il me semble qu'on est obligé, malgré la difficulté de faire le départ entre hystérie et schizophrénie dans l'observation clinique, de poser que ces deux entités n'ont rien à voir l'une avec l'autre. Le morcellement du corps dans l'hystérie et le morcellement du corps dans la schizophrénie sont d'une structure tout à fait distincte. On les rapproche superficiellement parce qu'on pense que dans un cas et dans l'autre le corps

prend son indépendance, qu'il ne répond plus ou trop, qu'entre ce moi et le corps il y a visiblement du jeu. Dans les deux cas, il s'agit, pense-t-on, d'un morcellement signifiant. Je crois que la perspective de Lacan est tout à fait contraire, et que l'on peut, de ce point de vue, parfaitement opposer l'hystérie et la schizophrénie. J'ai sans doute eu tort, la dernière fois, de rassembler sous le même terme de cisaille ce morcellement du corps dans l'un et l'autre cas. Gardons ce terme de cisaille pour ce qui concerne l'hystérie, pour marquer que dans ce cas le langage s'empare effectivement du corps. C'est bien connu. Les parties du corps sont dans l'hystérie métaphorisées. On a remarqué que les paralysies hystériques ne suivaient pas les linéaments de l'anatomie mais suivaient bien davantage le vocabulaire.

Dans la schizophrénie, le phénomène est contraire, même s'il peut sembler dans l'observation que ça revient au même. Le phénomène est contraire parce que *"le langage ne mord pas sur le corps"* - pour reprendre là une des rares expressions que Lacan ait données de la schizophrénie. Dans la schizophrénie, le langage ne mord pas sur le corps. Ce morcellement ne se fait pas sur les mêmes rails signifiants que le morcellement hystérique. Evidemment, nous sommes là à l'opposé de la santé définie comme le silence des organes. Nous sommes au contraire dans la parlote des organes. Que le langage ne morde pas sur le corps, veut dire en particulier que la schizophrénie est l'affection qui tient à la non-séparation de la jouissance, à la non-séparation signifiante de la jouissance. C'est là une mise en place un peu rapide et allusive, mais je cherche à poser quelques repères dans cette affaire.

Parmi ces repères, il y a aussi ce qui peut nous permettre de comprendre les rapports du discours analytique et de la paranoïa, c'est-à-dire ce qui avait conduit Lacan à parler de paranoïa dirigée. Schreber rend manifeste le caractère d'Autre de celui à qui il a affaire, puisqu'il pose une scission entre l'ordre du monde et le Dieu qui le tourmente. C'est un Dieu - Schreber commence ses *Mémoires* comme ça - qui est en infraction par rapport à cet ordre du monde. Cet ordre du monde, c'est l'Autre, l'Autre de plein exercice, l'Autre symbolique, l'Autre légal. Le Dieu de Schreber répond très bien à cette écriture de a'_A. C'est un Dieu déchu dans les passions de l'humanité, passions qu'en plus il ignore. Il ne connaît rien des créatures, comme le souligne Schreber.

La psychanalyse, évidemment, n'est pas sans pouvoir répondre à une structure semblable. Il ne faut pas grand chose pour qu'une analyse reproduise une paranoïa, voire l'induise. Pour s'en apercevoir, il suffit de suivre un peu à l'aveuglette les repères que nous avons, puisqu'une analyse suppose que l'autre qui est l'analyste se fasse Autre, ou, en tout cas, qu'il vienne à en occuper la place. Il suffit d'une crase, d'un collapse entre ces termes pour que la même formule puisse valoir pour l'analyse et pour la paranoïa. Ce que suppose l'occupation de la place du tiers par l'analyste, c'est que l'analyste s'annule comme moi, comme autre, pour pouvoir occuper le lieu de l'Autre, pour pouvoir parler à partir de ce lieu de l'Autre. C'est évidemment une précaution nécessaire que cette annulation du moi. Si l'analyste ne s'annule pas comme moi et qu'il vient tout de même occuper le lieu de l'Autre, alors sa position répond exactement à la formule de a'_A. S'il ne s'annule pas en tant qu'autre, il se porte en tant que moi à la puissance du grand Autre. Il suffit de ce glissement pour qu'une psychanalyse soit une persécution, pour qu'elle réveille la structure chez le prépsychotique.

C'est cette analogie formelle qui devrait nous demander de raffiner un peu les opérateurs que nous employons. Par exemple la barre, cette barre qui peut vouloir dire *à la place de*, il faut bien qu'elle puisse être aussi entendue comme une barrière. A cet égard, c'est un symbole spécialement ambigu dans l'écriture même de Lacan. Ca peut vouloir dire qu'un terme se substitue à un autre et vient par là en supporter les propriétés. Mais ça peut vouloir dire aussi qu'un terme doit se tenir séparé de l'autre. C'est ce que Lacan a parfois écrit, par exemple dans les quatre discours, avec une double barre. Cette barre, ici, il faudrait la redoubler, pour qu'elle prenne valeur de barrière. C'est le minimum exigible pour que la psychanalyse ne vire pas à la paranoïa. Ce rapport est évidemment d'autant plus accusé quand l'analyste se repère davantage sur sa propre demande et moins sur le désir qui est attaché à sa fonction.

J'ai noté, la dernière fois, la différence de la définition du corps entre la période du stade du miroir et la période ultérieure. Disons qu'on vérifie là, me semble-t-il, que l'intuition première de Lacan n'est pas que l'inconscient soit structuré comme un langage, mais qu'elle est la division du sujet. Rien ne le rend plus manifeste que, même s'il n'est pas du tout question de l'effet de langage dans "Le stade du miroir", Lacan ne peut aborder là l'expérience analytique qu'à partir d'une déhiscence originaire qu'il trouve dans le corps. C'est évidemment une facilité par rapport à l'abord qui sera le sien ensuite, qui ne partira plus du vivant comme unité individuelle mais qui restituera alors au langage sa fonction de causation du sujet divisé.

A cet égard, le sujet divisé, le sujet de Lacan, ce n'est pas seulement le sujet qui parle. Si on lui donne cette définition, on va évidemment refuser la dignité de sujet à ceux qui ne parlent pas, à savoir un certain type d'enfants ou d'adultes mutiques. Un des résultats qui n'est pas spécialement heureux de l'enseignement de Lacan, c'est qu'on se met à douter de la dignité de sujet quand on ne fait pas marcher le moulin à paroles. Ce sujet qui parle, c'est une très mauvaise définition du sujet. Le sujet, en effet, c'est aussi bien le sujet dont on parle. C'est même de là que vient probablement ce terme de sujet, dont Lacan a marqué la filiation avec l'*upokaimenon* grec, à savoir ce qui est proprement le supposé. Si on entend le mot de sujet dans son origine, il y a la supposition. C'est ce qui est supposé comme ce dont on parle. A cet égard, l'enfant débile est aussi bien un sujet. Il est quand même incroyable de voir toutes ces équipes soignantes réunies pour parler d'un enfant qui ne parle pas - ces équipes qui en tirent leur subsistance, de ces enfants, ces équipes qui se mobilisent en conciliabules. On sait la place que prennent ces conciliabules des soignants dans les institutions, où ils s'entretiennent de leurs états d'âme, de leurs difficultés et de leurs impasses, tout en se mettant en même temps à douter de la qualité de sujet de ce dont ils parlent. Mais, cette qualité, ils la vérifient tout le temps! Ils la vérifie précisément de ce que ça mobilise chez eux de parlote. A cet égard, il me semble qu'il faudrait rectifier cette partialité qu'a introduite la définition du sujet comme étant celle du sujet qui parle.

Ce qui semble faire disparaître le sujet chaque fois qu'il y a forclusion du Nom-du-Père, c'est la place que peut prendre la fonction de l'image comme substitutive. C'est précisément ce qu'on note dans le schéma que Lacan donne du délire de Schreber dans sa "Question préliminaire", ce schéma comme transformé du schéma R. Il faut bien dire que ce schéma n'est pas du tout satisfaisant. Il ne permet pas de situer toutes les fonctions que depuis lors Lacan a isolées. Je fais d'ailleurs remarquer que dans la "Question

préliminaire", Lacan ne décrit pas encore du tout le sujet comme divisé, qu'il ne met pas du tout la division au centre de ce sujet. Le sujet, dans cet écrit, continue d'être marqué par un S non barré, par un S complet. Ca dit bien que nous sommes encore en deçà du moment où cette division sera au contraire un thème complètement explicite et tenant en réserve implicite la fonction de l'objet *a*.

Ce qui apparaît dans ce texte comme l'inscription du sujet, c'est l'envol de la signification phallique. Ce que Lacan repère comme un second temps - dont la question se pose de savoir s'il est ou non indépendant du premier qui est la forclusion du Nom-du-Père - c'est, entre guillemets, "la forclusion phallique". C'est ce que Lacan écrit Phi zéro. C'est là l'écriture, le condensé de l'échec de la métaphore paternelle. Si vous suivez la construction de ce schéma, vous voyez que ce qui vient à la place de cette "forclusion phallique", c'est la conjonction marquée *i-m*: image de la créature, dit Lacan. Ce qu'il met là en valeur, c'est que la défaillance de la métaphore paternelle, qui empêche l'inscription du sujet dans la signification phallique, se traduit corrélativement par la promotion de l'image à la place du sujet - une image dont Lacan donne en même temps les deux coordonnées: *i*, la jouissance qu'il dit transsexualiste, la jouissance de Schreber devant son image au miroir en tant qu'il est habillée en femme et qu'il y vérifie sa féminité, et *m*, son futur, le futur où il se promet sa mutation complète en femme. A cet égard, c'est la seule fois, dans ce texte sur la psychose, qu'émerge le terme de jouissance sous la plume de Lacan. *Jouissance narcissique* dans le texte, et *jouissance transsexualiste* sur le schéma. Il ne s'agit pas de comprendre Schreber comme un transsexuel. C'est sa jouissance narcissique mais en tant que cette image le reflète en femme.

Là, nous avons, portée au maximum - pas tout à fait cependant, puisqu'il y a justement la fonction de l'asymptote -, la fonction de l'investissement libidinal sur sa propre image, ce qui, évidemment, laisse fluide, transformable, comme vidée de cette libido, la consistance des autres. C'est à cet égard que l'on s'aperçoit ce que veut dire que le corps est imaginaire, et même que l'imaginaire c'est le corps. C'est que la consistance même de l'autre dépend strictement de ce que Freud appelait l'investissement libidinal - ce que nous formalisons en disant que ça dépend strictement de la localisation de la fonction plus-de-jouir dans ces images. C'est là que cette écriture de Lacan se prête aussi bien aux transformations, aux glissements de son sens. Quand Lacan a formulé l'écriture *i(a)*, ça voulait dire l'image de l'autre. Mais elle est aussi bien propice à rappeler que l'image ne tient strictement sa consistance que de comporter en son coeur, que d'enfermer, *en toi plus que toi*, l'objet *a*. C'est très sensiblement ce que Schreber refuse aux autres, ce qu'il retire des autres pour le condenser sur sa propre image.

Il vaudrait d'ailleurs la peine - ce n'est pas le développement que je vais faire ici - de noter ce qui au sens de Lacan vient à la place de la forclusion du Nom-du-Père qu'il écrit là simplement P0. Il y a en effet des formations de substitution à cette forclusion du Nom-du-Père. Allez voir le schéma et vous verrez que ces formations de substitution sont sur une ligne qui va de M à I, une ligne que Lacan baptise *"des créatures de la parole"*. Lacan est là encore fidèle au texte de Schreber mais c'est bien dans ce particulier même que nous pouvons trouver à structurer du général. Sur cette ligne des créatures de la parole, qui répond à l'image de la créature, nous avons les deux termes de M et I, qui se posent ici comme venant à la place du Père forclos. M, c'est le

signifiant de l'objet primordial, nous dit Lacan. Dans ce texte, l'objet primordial, c'est la mère. La première fonction est donc l'Autre maternel. La seconde, c'est I, un idéal du moi qui repère la fonction continuant de soutenir ce qui pour Schreber se maintient comme monde. Quand précisément émergent ces fonctions de substitution, il continue d'y avoir un monde pour Schreber, un monde dans lequel il désire publier. A cet égard, même si nous posons la forclusion du Nom-du-Père, nous sommes obligés de nommer une instance à partir de laquelle se maintient le créé, à partir de laquelle il continue d'y avoir un monde. Il n'y a pas un effondrement sans traces de ce monde.

Je dirai que c'est là aussi que nous pouvons au mieux reconnaître la fonction du surmoi quand elle cesse d'être chevauchée, d'être contenue par le Nom-du-Père. On en trouve chez Freud l'indication la plus précise dans son texte sur les problèmes économiques du masochisme. Il note bien que le surmoi commence par être extrêmement méchant et qu'il n'est pas du tout la fonction impersonnelle de la moralité. Il y a évidemment un glissement qui laisse entendre qu'il y aurait, chez le normal, comme une sublimation de ce surmoi primordial. C'est alors un surmoi qui finit par se tenir à peu près bien. C'est ce qui ferait que ce qui caractérise le masochisme moral, c'est la régression du surmoi civilisé vers le surmoi primordial. Je me disais qu'un Américain qui suivrait les conférences de la Section clinique sur le surmoi, se dirait simplement que nous appelons surmoi ce qui pour Freud est seulement le surmoi du masochisme moral. Il se dirait que nous, lacaniens, appelons surmoi ce qui est en fait une forme pathologique du surmoi, puisque le surmoi normal est supposé se soutenir extrêmement bien. C'est ainsi que les Américains lisent Freud. C'est là la façon dont il exploite ce passage de l'article de Freud sur le masochisme.

C'est là qu'on s'aperçoit de toute la valeur du titre de Lacan: "Kant avec Sade". Quelle est l'approche des Américains sur cette affaire de surmoi? Leur approche, c'est de dire que le surmoi est au départ justement comme Sade, que le surmoi est sadique - nous avons alors l'effet dit de masochisme moral -, mais que par après, quand ça se passe bien, on passe de Sade à Kant, c'est-à-dire à un surmoi impersonnel, du style de l'impératif catégorique kantien. L'abord de Lacan est strictement inverse, à savoir que c'est partir de la raison pratique de Kant et montrer qu'à l'intérieur même de cette *Critique de la raison pratique*, c'est Sade qui fonctionne. Pour le dire de façon moins imagée, disons que c'est Sade qui donne la vérité de Kant. Vous voyez que ce "Kant avec Sade" ne prend vraiment son sens que lorsqu'on s'aperçoit que ça vient à la place d'un "Sade avec Kant". Je vérifie là que les énoncés de Lacan ne prennent leur valeur que lorsqu'on les oppose aux formules qu'il n'a pas dites. Je veux dire que l'effort d'invention qu'il faut faire dans la lecture de Lacan, est de poser, d'élucubrer des formules voisines qui sont précisément celles qui sont éliminées par la production de la formule qu'il a choisie. A ce moment-là, vous vous rendez compte qu'il n'y a pas de truisme chez Lacan. Il n'y a absolument rien qui aille de soi.

Revenons à cette fonction M où Lacan repère ce qui laisse tomber Schreber, ce qui le laisse en plan. Ca colle évidemment très bien avec la fonction pondeuse où la maternité trouve son culmen. C'est d'ailleurs ce qui, l'année de la Section clinique où nous avions parlé de Schreber, nous avait conduit à pouvoir isoler cette fonction comme celle de l'objet *a*. Schreber est laissé en plan comme objet *a*, comme déchet, comme rejet. Il y a ici un point d'appel de

l'objet *a* comme laissé tombé par l'Autre maternel. C'est évidemment un statut tout à fait primaire du sujet que celui de l'objet *a*. On est d'abord comme objet *a*. On est d'abord comme produit. Il y a là un statut fondamental qui précède même notre insertion dans la paranoïa moïque. Il y a un statut fondamental du sujet qui est celui d'avoir été pondu. Il ne faut pas, évidemment, se contenter de repérer la fonction de l'objet *a* à cette place, puisqu'il est aussi bien à la place de la jouissance transsexualiste de la créature.

Cette forclusion du Nom-du-Père, on est obligé, si on suit la ligne que j'indique sur la paranoïa et la schizophrénie, de poser qu'elle est corrélative d'une inclusion. Elle est corrélative de l'inclusion de la jouissance au lieu de l'Autre. C'est là que prend son sens que *"le langage ne mord pas sur le corps"*. Quand le langage mord sur le corps, il y apporte la mort. Quand le symbolique s'est incorporé à un corps, ce corps est déjà mort, sa jouissance se promène à côté. C'est cette jouissance qu'évoque Lacan dans le rassemblement des objets qu'on trouve dans les sépultures dites primitives - objets ou instruments de la jouissance comme hors du corps. L'inscription, l'incorporation du symbolique se traduit toujours par l'apport d'un moins-un à ce corps, par l'apport d'une perte. C'est cette perte qui est nécessaire à transformer ce corps en lieu de l'Autre, à faire qu'il puisse lui-même être rangé dans la suite des signifiants, marcher au pas, devenir *pars*, comme le dit Lacan dans "Position de l'inconscient". C'est ce qu'il évoque dans la fonction de la séparation, c'est ce qui permet au sujet, quand il peut l'assumer, de se ranger tranquillement à sa place, d'être décompté. Quand nous allons bien, nous acceptons continuellement d'être décomptés pour un. Nous acceptons fort bien de nous asseoir sur un siège, de faire des ensembles, comme ici, de ne pas perdre la tête quand nous n'avons pas un siège où nous mettre, et de nous asseoir gentiment par terre. Nous passons notre temps à avoir des voitures à quatre ou cinq places, à prendre des places de chemin de fer ou d'avion. Il suffit de s'asseoir, d'être tranquillement assis, pour qu'il s'avère que nous supportons allègrement que notre corps compte pour un, pour un signifiant, et que ce corps puisse aussi bien lui-même porter les signifiants. Que ce soit des cicatrices ou des signifiants changeants de la mode, nous acceptons que ce corps se pare de signifiants. Pour saisir ce *se parer* de "Position de l'inconscient", il faut avoir évidemment en mémoire ce que Lacan dit du corps et des conditions nécessaires pour que ce corps devienne corps de signifiants, c'est-à-dire capable de se compter lui-même comme signifiant et capable de porter des signifiants.

La valeur éminente de ce moins-un du corps humanisé, c'est la castration. Une des façons de décliner ce moins-un, c'est d'écrire *moins-phi*, qui est le signe de la castration. La castration, c'est la séparation de la jouissance et du corps, et c'est cette séparation de la jouissance qui donne la valeur à l'émergence de la signification phallique. C'est cette castration qui en même temps permet au sujet d'être *pars*, c'est elle qui lui permet d'obtenir sa parure signifiante. On aperçoit là que cette séparation du sujet est en même temps la séparation de sa jouissance, c'est-à-dire ce qui fixe l'organe-libido, ce qui lui donne une place. La séparation est donc à lire comme la séparation de la jouissance et de l'Autre. La forclusion du Nom-du-Père se traduit alors par l'inclusion de la jouissance dans l'Autre, par un retour de la jouissance dans l'Autre. Je dirai que notre petite écrire de a'_A est encore capable de supporter ce sens-là. Elle est cette fois-ci à lire comme retour de la jouissance dans

l'Autre. C'est aussi ce qui permet de saisir pourquoi Lacan pouvait poser, dans sa *Proposition de 1967*, que sans l'OEdipe, c'est-à-dire sans la fonction de la castration, le délire de Schreber est exactement homologique au discours analytique. Et cette construction vérifie encore que le *a* situé au champ de l'Autre soit la formule même du transfert. Le transfert se produit lorsque le *a*, par rapport à quoi le sujet repère son désir, se trouve capté au champ de l'Autre.

Là encore, je ne suis qu'allusif, puisque cette formule du transfert est quand même très problématique. Mais je me contente de vérifier la cohérence de cette construction. Je la vérifie à ce que, à la suivre, on peut voir s'agglutiner des formules différentes de Lacan. Je veux dire qu'on a là le sentiment d'être à un carrefour.

Je crois que nous sommes arrivés à raviver la valeur de la métaphore paternelle qui était un peu ratiocinée. Nous avons ravivé la valeur de cet *x*. Cette métaphore paternelle est bien le principe de la séparation, c'est-à-dire à la fois le principe de la séparation du sujet et de la séparation de la jouissance. L'émergence de la signification phallique veut dire que la jouissance vient à être séparée du corps. C'est la condition, non pas pour qu'il y ait sujet - il y a sujet même si ça ne se produit pas - mais pour que le sujet se sépare, puisse se parer du signifiant, puisse se stabiliser dans cette métaphore qui - c'est à quoi Lacan est arrivé à la fin - n'est pas moins délirante que les autres. C'est une métaphore aussi délirante mais qui, à la différence de la métaphore délirante de Schreber, permet au sujet de se séparer, et spécialement de se séparer comme corps de sa jouissance.

Le début de cet abord premier permet de relever quelle est la valeur de l'asymptote schrébérienne. Il y a pour Schreber la jouissance au lieu de l'Autre, que cet Autre soit isolé comme son corps ou comme son Dieu, puisque, de toute façon, son corps et son Dieu - c'est tout le problème de son délire - rentrent dans une connexion de plus en plus étroite. C'est là précisément qu'on vérifie en quoi l'Autre et le corps sont en passe de ne faire qu'un. Ils sont en passe mais ça ne va justement pas jusque là. On peut supposer que c'est précisément ce qui sépare Schreber de la schizophrénie pure, que c'est pourquoi il reste un paranoïaque avec des phénomènes schizophréniques. C'est la valeur que je donne à ce que j'ai prélevé sur le texte oublié de Lacan que j'ai évoqué la dernière fois, à savoir que *"la paranoïa identifie la jouissance dans le lieu de l'Autre"*. C'est évidemment une définition très ramassée sur elle-même. On peut la lire de plusieurs façons, mais moi, ce que j'y entends, c'est que Lacan n'a pas dit *identifie la jouissance et le lieu de l'Autre*, mais qu'il a dit *dans le lieu de l'Autre*, ce qui veut dire qu'elle y reste encore localisée. C'est cela l'asymptote chez Schreber. Le fait qu'il se promette pour le futur une transformation totale, c'est la promesse de la vieille *dementia praecox* - qu'ici on peut appeler *dementia futura* - où le corps comme lieu de l'Autre serait confondu avec la jouissance de l'Autre. C'est en tout cas ce qui nous permettrait d'ordonner paranoïa et schizophrénie, tout au moins la trajectoire de Schreber.

Ca nous montre qu'il n'y a pas de place pour le narcissisme primaire dans l'enseignement de Lacan. Il n'y a pas place pour le narcissisme primaire, puisque le narcissisme dont il s'agit, c'est le narcissisme paranoïaque, et que c'est la division du sujet qui est fondamentale dans cette théorie. Le narcissisme n'est pas primaire, puisque ce qui est primaire dans l'imaginaire,

c'est le rapport paranoïaque à l'autre. Ca a un sens de dire *paranoïa primaire* et non de dire *narcissisme primaire*. Qu'est-ce que Freud ou les analystes ont visé par ce narcissisme primaire, voire par cet auto-érotisme de départ? - sinon le sentiment qu'ils pouvaient avoir de la suffisance de la jouissance, de la fermeture sur soi de la jouissance, et disons de sa position d'exclusion par rapport au symbolique.

Evidemment, nous sommes là très stricts. Nous sommes très stricts dans cette clinique. Ca ne tient pas seulement à la rigueur qui serait propre à Lacan, mais à la rigueur de la clinique dont nous sommes de façon indigne les héritiers, la clinique française et allemande. Il est d'autant plus surprenant que ce soit tout à fait oublié chez d'autres héritiers de cette clinique, qui ont le bonheur, ou le malheur, de se retrouver de l'autre côté de l'Atlantique, et même d'abord de l'autre côté de la Manche. On peut d'ailleurs passer de l'autre coté de la Manche à l'autre côté de l'Atlantique, ça ne donne pas des résultats extraordinaires. On fait crédit aux Anglais de s'occuper bien mieux que nous, avec plus de dévouement en tout cas, des psychotiques. Ce n'est pas faux. On peut être impressionné par ce qu'on peut lire de tel ou tel traitement de monsieur Rosenfeld, quand il va tous les jours voir un schizophrène pommé. Il y a quand même des embouteillages et je suppose que ça lui prend un temps fou. On ne voit absolument pas cela chez les analystes ici. Il y a donc cet aspect, et je dirai que ça pourrait être une des tâches de la Section clinique de créer dans l'avenir des lieux où tout de même nous puissions faire preuve aussi de ce dévouement, où nous puissions, en tout cas, mettre à l'épreuve nos constructions sur la psychose dans les milieux convenables. Mais ce que je dis là, je dois aussi le limiter par le sentiment que ceux qu'ils appellent psychotiques sont des personnes qui seraient ici traitées très simplement comme des névrosés. La Section clinique, après de nombreuses élaborations et discussions de ses enseignants, va, l'année prochaine, essayer de faire une relecture lacanienne de cas de psychose anglo-américains. C'est dire la révérence que nous avons pour nos collègues d'outre Atlantique. Mais on est en même temps forcé de se demander s'il ne faudrait pas mettre un certain point d'interrogation pour quelques-uns de ces psychotiques en analyse.

Je prends par exemple ce concept de schizoïdie qui fait vraiment les dimanches et les choux gras de monsieur Gultrip. Il a écrit un ouvrage en 1968 qui a connu trois réimpressions, la troisième étant de 77. C'est quand même un succès d'édition. Monsieur Gultrip est un élève de monsieur Ferbern que vous devez connaître puisque Lacan en parle dans un des *Séminaires* publiés. Il y a un chapitre entier consacré à la théorie de Ferbern, théorie qui a fait quelques vagues à l'époque, parce qu'il avait remplacé le concept de libido freudienne - qu'il considérait comme la libido qui cherche du plaisir: *pleasur seeking* - par l'idée que la libido cherche l'objet: *object seeking*. Il a construit les choses à partir de là. Gultrip est un pur produit de la théorie de Ferbern, mais je passe sur la filiation Ferbern-Gultrip.

Il faut voir comment ce monsieur définit ce qu'il appelle la personnalité schizoïde. C'est dans un des articles qui datent des années 50 et qui sont republiés dans cet ouvrage récent, ouvrage qui est une sorte de manuel, puisque ce n'est pas extrêmement courant que les ouvrages connaissent, comme ça, trois éditions dans les dix dernières années qui suivent leur parution. Je dois dire que quand on lit ça, on n'en revient pas. En plus, il y a chez lui des échanges avec Winnicott. Il essaie de savoir en quoi son concept

de schizoïdie recouvre le concept du vrai self et du faux self de Winnicott. On se rend compte que pour tout un domaine que ces personnes pensent avoir ajouté à l'exercice de la psychanalyse, il n'est pas du tout démontré qu'il s'agit de psychotiques. Voilà les traits caractéristiques du schizoïde selon monsieur Gultrip. Je ne dirai pas que c'est le portrait de tout le monde mais c'est une description qui n'est absolument pas discriminante par rapport à la structure. Je veux dire que c'est là qu'on vérifie ce que Lacan veut dire quand il pose qu'aucune formation imaginaire n'est probante et pertinente quant à la structure.

Nous avons donc, comme premier trait du schizoïde, l'introversion. Le deuxième trait, c'est *withdrawness*, qui est le fait de se retirer. C'est défini en deux lignes parce que ça veut dire à peu près la même chose que l'introversion. *Introversion* veut dire celui qui se retourne vers lui, et *withdrawness* celui qui se retire du monde. Ca fait deux concepts. Troisième trait: le narcissisme, qui tient à la vie intérieure du schizoïde de façon prédominante. Il y a une vie intérieure prédominante qui est le narcissisme. Quatrième trait: l'autosuffisance. Exemple: *"J'ai eu une patiente qui ne tenait aucun compte de son mari comme d'une personne extérieure."* Gultrip a besoin du concept de schizoïdie pour vérifier qu'une dame peut ne tenir aucun compte de son mari comme d'une personne extérieure. Cette absence d'intérêt pour un proche, et spécialement pour le conjoint, est un trait que Lacan notait dans son texte, *Le Mythe individuel du névrosé*, comme étant chez l'obsessionnel un trait tout à fait courant et pas du tout discriminant. Cinquième trait: un sentiment de supériorité. Sentiment qui va nécessairement avec l'autosuffisance, puisque, si on n'a pas besoin des autres gens, on peut alors s'en passer. On imagine en contrepoint le portrait du non-schizoïde selon monsieur Gultrip: celui qui est gentil avec les gens autour, qui fait attention à eux, etc. D'ailleurs, il y a eu de ces sortes de portraits à un certain moment. Sixième trait: perte d'affect dans des situations extérieures. Exemple: *"Un homme, qui est vers la fin de sa quarantaine, me dit: Je trouve vraiment difficile d'être avec ma mère. je devrais être plus sympathique avec elle que je ne peux l'être. Je pense toujours que je ne fais pas assez attention à ce qu'elle dit* [il va avoir cinquante ans!] *Je peux être assez froid avec tous les gens qui sont près de moi et qui me sont chers. Quand ma femme et moi avons des relations sexuelles, elle me dit souvent: Est-ce que tu m'aimes? et je réponds: Bien sûr. Mais le sexe, ce n'est pas l'amour, c'est seulement une expérience."* Septième trait, qui est le résultat: la solitude. La solitude est un résultat auquel on ne peut pas échapper. Vous comprenez que quand on est méchant comme ça avec son entourage, eh bien, on se retrouve seul. Ca se révèle dans des aspirations intenses à des amitiés, à de l'amour, etc. Huitième trait: la dépersonnalisation, perte de sens de l'identité et de l'individualité, perte de soi-même. Exemple: *"Je n'arrive pas à saisir les idées que j'ai, j'ai peur de regarder autour de moi, je ne trouve pas de sens à ma vie"*, etc. Neuvième trait: la régression. *"Le schizoïde succombe au monde extérieur et désire retourner à la sécurité du ventre maternel."* Voilà. Tout ça s'étale sur quatre pages. Ce sont là les critères du schizoïde.

Disons que ça vend beaucoup mieux la mèche que Winnicott. On lit Winnicott en se disant qu'il parle de psychotiques, alors qu'il parle de ces soit-disants schizoïdes, que nous sommes bien loin, nous, de placer parmi les psychotiques. J'en vois les marques dans tel article de monsieur Rosenfeld, cet article qu'il est question d'apporter l'année prochaine dans cet ensemble

d'enseignements qu'est la Section clinique. Je demanderai là-dessus l'avis d'Eric Laurent, puisque c'est lui qui a fait tout le plan des enseignements et des conférences de l'année prochaine. J'ai donc lu cette analyse de monsieur Rosenfeld, intitulée *Etat schizophrénique accompagné de dépersonnalisation"*. On peut dire que sa patiente, Mildred, jeune femme âgée de 29 ans qui a servi dans les troupes anglaises, ne nous persuade pas le moins du monde qu'on ait affaire à une schizophrène. Rosenfeld dit *état schizophrénique*, mais on a simplement l'impression d'avoir là la description d'une hystérique pommée et non d'une schizophrénie accompagnée de dépersonnalisation. Je ne vais pas en énumérer les traits. J'aimerais plutôt demander son sentiment à Eric Laurent, s'il veut bien le donner.

ERIC LAURENT : - Sur ce que dit Rosenfeld lui-même, il faudrait prendre le cas, le présenter, et pouvoir ainsi l'étudier de près. Je dirai plutôt que c'est cette idée de schizoïdie qui dans le monde anglo-saxon a donné, au moins à quelques analystes, le goût de s'intéresser à des marges de la psychose. Mais où est le passage?

J.-A. MILLER : - Voilà le passage qui concerne la dépersonnalisation: *"Un détachement rigide, un refus de tout sentiment marquaient son comportement conscient pendant l'analyse - attitude qui, en de rares moments, était interrompue par des soupçons paranoïdes ou par le désespoir que lui causait l'absence de progrès. Déjà, au tout début de l'analyse, elle décrivait des symptômes et des sensations de type schizoïde très net et des sentiments de dépersonnalisation. Elle se sentait éteinte et somnolente, à moitié inconsciente et pouvait difficilement rester éveillée. Parfois, en décrivant son expérience, elle disait qu'il y avait quelque chose comme un rideau la séparant du reste du monde, qu'elle se sentait morte, ou pas ici, ou détachée d'elle-même."* Je veux dire que cette présentation d'une soi-disante schizophrénie accompagnée de dépersonnalisation est un tableau extrêmement peu spécifique.

E. LAURENT : - Absolument. Dans cette énumération de Gultrip, dans ce sac, on voit que la seule chose qui compte, qui est le poids constant, c'est la dépersonnalisation. C'est une variation sur le thème de la dépersonnalisation, qui est effectivement le noyau dur de toutes ces questions. Mais qu'est-ce qu'on appelle perte de l'identité? Qu'est-ce qu'on appelle dépersonnalisation? Ca peut être simplement une dissolution de l'identité imaginaire que l'on retrouve tout à fait dans l'hystérie. C'est un point classique, y compris dans ce qui s'appelait autrefois les folies hystériques. A ce moment-là, on a toute la frange des folies hystériques qui s'ouvrent à l'analyse. Il y a là-dessus des textes de Maleval qu'il a repris de la clinique française, et il y a aussi les travaux de Bercherie, qui situent bien comment, au moment où Freud intervient, psychose et névrose sont des termes qui ne s'opposent pas. C'est la construction freudienne qui les fait s'opposer. Au moment où Freud intervient, ces phénomènes-là ne sont donc absolument pas séparés de l'hystérie, d'où le fait que les Anglo-Saxons, qui maintenant relisent les cas d'hystérie de Freud - par exemple les *Etudes sur l'hystérie* -, se disent que toutes ces patientes ne sont pas hystériques mais schizoïdes. Ils ne font là qu'oublier l'effet qu'a eu l'intervention de Freud, c'est-à-dire la coupure entre névrose et psychose. Il faut retrouver cette tradition clinique, et Bercherie, même s'il n'a pas un mode

de lecture lacanien de ces textes, est ici précieux. Il faut retrouver cette tradition classique, car ces textes présentent très précisément cette fonction d'oubli de la clinique qui leur fait retrouver la schizoïdie.

Il me semple par là, que la construction de Lacan permet au contraire de durcir les angles. Elle nous fait sentir que l'opposition schizoïdie/psychose est évidemment à jouer, et qu'il ne faut pas confondre ce qui est perte de l'identité imaginaire avec ces troubles psychotiques de l'identité où le sujet succombe réellement sous le signifiant, sous le S_1 ou sous le S_2, soit dans le nom que peut venir à se donner le psychotique, comme Schreber qui peut devenir le Grand Mongol, etc., soit dans son rapport à l'Autre du savoir, un savoir qu'il trouve partout autour de lui, le milieu ambiant devenant savoir.

J.-A. MILLER : - C'est ce qui a conduit à ce que Mélanie Klein appelait le noyau psychotique. Tous les kleiniens s'étaient mis à considérer qu'une analyse n'était pas achevée si on n'avait pas touché à ce noyau. Cela consiste finalement à construire toutes les névroses comme des défenses contre la psychose. C'est un schéma massif qui permet d'espérer peler les couches névrotiques, pour en définitive arriver à la psychose centrale.

E. LAURENT : - Ce qui m'intéresse spécialement, c'est de reprendre les choses que tu as développées sur la différence entre schizophrénie et paranoïa, et particulièrement pour ce qui concerne la psychose chez l'enfant, puisque c'est le point fort de ces Anglo-Saxons, dans la mesure où leur théorie est une théorie du développement et qu'ils considèrent que la dimension de la psychose dans l'enfance vérifie absolument toute leur construction. On peut voir en effet - c'est pratiquement observable - la position schizo-paranoïde et la position dépressive s'incarner chez l'enfant. C'est donc beaucoup plus chez les enfants que chez les adultes que les Anglo-Saxons élaborent leur clinique, ce qui a fait que l'effet de nouveauté de la clinique de la psychose dans l'après-guerre, a consisté essentiellement à remplacer un par un tous les faits connus de la clinique, en tant qu'elle a été repérée du côté de la psychose constituée de l'adulte, par des faits d'observation de l'enfant. Il s'agit donc de réinterprétations par des traits tirés de l'observation des enfants.

Je me suis dit que ce qui semblait toujours difficile dans l'étude de Lacan, c'était d'aborder cette question de la psychose chez l'enfant, parce qu'en l'abordant par la question de la métaphore paternelle, on obtenait très peu d'efficacité proprement clinique. Quand tu construisais tout à l'heure ce repérage de la métaphore paternelle autour de la séparation et de l'aliénation, ça permettait de relire les textes de Lacan, et de s'apercevoir qu'il y a, dans la période 64-69, du 10 juin 64 où il répond à Maud Mannoni, au 26 septembre 69 où il intervient au congrès sur l'enfance aliénée, une possibilité de saisir la position de l'enfant en tant que les cas de la clinique de la psychose se définissent par rapport à la position du sujet quant à sa jouissance, quant à l'objet *a* - ce qui permettrait de construire là un essai de clinique structurale par rapport à la jouissance. A ce moment-là, il faudrait reprendre tout ce qui, dans la clinique de l'enfant, peut se mettre en série, et voir comment la séparation impossible devient tout entière réelle. Le sujet est tout plein de sa jouissance, et l'objet qu'il abandonne normalement à la chaîne - la livre de chair - devient pour lui réel. Ca peut alors donner toute une série de cas, depuis l'automutilation jusqu'au sujet qui est obligé de faire une manoeuvre très

compliquée parce qu'il explique que sa main gauche n'est pas lui. Ce n'est pas là une conversion hystérique, c'est que cette main est un retour de la jouissance sur son corps. Ca ne prend pas du tout les traits de l'anatomie imaginaire, c'est de l'anatomie réelle. Le retour de la jouissance comme en infraction sépare cette main.

Nous pouvons donc considérer toute une série de cas qui permettent de saisir les dimensions de la psychose chez l'enfant. C'est par là qu'on peut trouver comment séparer cette dimension que les Anglo-Saxons appellent la schizoïdie dans l'enfance, et qui a été à un moment porteuse d'espoir. Les débats tournent toujours autour de l'autisme et de la schizophrénie infantile, et il me semble qu'en abordant la psychose par ce biais-là, c'est-à-dire par cette séparation en tant qu'elle peut être réelle, ou par l'aliénation réelle obtenue par la forclusion du Nom-du-Père, on peut obtenir des précisions beaucoup plus grandes que de répéter que tout se joue toujours à la frontière de l'autisme et de la schizophrénie infantile. On peut obtenir des précisions proprement cliniques, spécialement cette dialectique de l'objet hors corps et du corps de l'enfant.

J.-A. MILLER : - On va en rester là, et se retrouver la semaine prochaine dans cette même salle.

XIX

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 12 MAI 1982

J'ai parlé, la dernière fois, de la paranoïa comme identifiant la jouissance au lieu de l'Autre, dans le champ de l'Autre comme tel. Ca ne prend sa valeur que du rappel de l'antithèse du désir et de la jouissance, et il me semble que ça justifie ce piétinement que j'ai pu faire durant une partie de cette année, pour accuser l'opposition de ces deux concepts de Lacan, parce que sinon, cette définition de la paranoïa apparaît triviale et incompréhensible. Ce qui justifie, d'une façon générale, que je passe ce temps à reconstituer une problématique sous-jacente à l'enseignement de Lacan - qui ne fait qu'affleurer d'une façon explicite à certains moments mais qui, en fait, le supporte -, ce sont justement les effets qu'on obtient de réacquérir des définitions lacaniennes bien connues, voire des orientations pour la cure analytique qui sont ordinairement rabotées par l'audition des trente dernières années.

Que peut-on comprendre à cette paranoïa identifiant la jouissance dans le lieu de l'Autre, si on ne se règle pas sur cette proposition tout à fait décisive, et qui pour moi surplombe, commande et oriente tout l'enseignement de Lacan après le *Séminaire XI*, à savoir que *"le désir vient de l'Autre, et la jouissance est du côté de la Chose".* Je vous ai déjà cité cette proposition de Lacan. Elle est écrite dans son petit texte - texte négligé - qui figure dans les *Ecrits*, sous le titre "Du *Trieb* de Freud et du désir du psychanalyste". C'est un texte qui suit exactement le texte de "Position de l'inconscient", et qui appartient donc à cette année pivot, à cette année 64 qui est une année de bascule. C'est là, à la page 853 des *Ecrits*, que vous trouvez cette opposition polaire du désir et de la jouissance.

Je ne reviens pas sur la façon dont je vous ai déjà commenté cette opposition, sinon pour faire valoir qu'elle est ce qui donne son sens à la définition de la paranoïa. Dans la relecture que fait Lacan du texte de Schreber, après l'élaboration qui a été la sienne dans cet intervalle de dix ans, lorsqu'il essaye de structurer à nouveau la psychose, cette fois-ci à partir de la polarité entre la jouissance et le signifiant - ce qui n'était pas du tout l'intention de sa "Question préliminaire" -, il met en avant ceci, que dans la paranoïa la jouissance est du côté de l'Autre. C'est ce qui peut me permettre de donner toute son incidence à cette proposition par rapport à la définition que je vous ai citée.

Ca nous amène à pouvoir imaginer ce que pourrait être, à partir de la suite de l'enseignement de Lacan, la reprise de la "Question préliminaire", y compris la reprise de la construction du concept trop célèbre de forclusion. Ce n'est pas pour moi une idée nouvelle, puisque c'est celle qui avait déjà animé les cours de la Section clinique il y a trois ans. C'est par ce biais que nous pouvons apercevoir que la forclusion du signifiant implique une inclusion de la jouissance, qui ne nous permet même pas de dire inclusion de l'objet.

Il y a un petit texte de Lacan qui n'a pas été piraté et que j'ai été repêcher dans les *Cahiers pour l'analyse*, à savoir sa préface au feuilleton Schreber publié dans cette revue vers les années 66. Dans ce texte, Lacan indique très précisément quelle serait pour lui l'orientation d'une éventuelle reprise de la question de la psychose. Il la reprendrait, dit-il, à partir de la polarité entre le sujet du signifiant et le sujet de la jouissance. C'est un hapax dans les écrits de Lacan que cette expression de *sujet de la jouissance*. A ma connaissance, ce n'est jamais exprimé comme cela ailleurs. Je dirai même que je ne pense pas que ce soit une façon de dire qui soit heureuse au regard même de son enseignement. Elle n'est pas heureuse parce qu'il y a plutôt intérêt - et c'est ce que Lacan fait dans la suite - à réserver le terme de sujet pour ce qui est représenté par un signifiant.

Ce qui est de l'autre côté, et qu'il faut bien pouvoir désigner quand même, Lacan le désigne plus communément comme le *Je*. Le *Je*, dans l'enseignement de Lacan, c'est ce qui essaye de nommer le sujet quand on regarde du côté de la jouissance et non pas du côté où il est véhiculé, où il est un mobile véhiculé par le signifiant. C'est là le tort de ceux qui s'arrêtent à "L'instance de la lettre" comme clé de cet enseignement, puisqu'on aperçoit par ce biais que la fonction du sujet n'est pas celle du *Je*, c'est-à-dire du sujet du côté de la jouissance.

Je dois dire que c'est en toute innocence que j'ai fait cette critique de l'approche unilatérale de Lacan par "L'instance de la lettre". Ca m'amuse donc de voir tel groupe ou groupuscule issu de la dissolution de l'EFP, s'empresser de mettre ses agapes sous l'égide de "L'instance de la lettre". C'est sans doute pour que l'on comprenne bien qu'ils se sont arrêtés là. Mais l'ambition de Lacan, depuis cette date, a été d'aller sérieusement au delà, et cela précisément par l'introduction de ce concept de jouissance, qui est quasiment absent des *Ecrits*, et dont Lacan, en 1966, pouvait avoir encore le sentiment qu'il l'introduisait seulement à ce moment-là. A cet égard, il serait temps de considérer que ce concept est complètement acclimaté à l'enseignement de Lacan. On ne doit pas se contenter de réciter d'un côté métaphore et métonymie, et de l'autre côté de savoir qu'il est question de jouissance, jouissance qu'on réserverait seulement à quelques considérations de Lacan et qu'on reprendrait à propos de la sexualité féminine.

Si je dis que la forclusion du Nom-du-Père a pour corrélat l'inclusion de la jouissance, c'est qu'il faut distinguer la jouissance sous la forme de l'objet et la jouissance comme telle. C'est évidemment par abus que l'on confond les deux. Quand Lacan évoque la jouissance sous la forme de petit *a*, c'est la jouissance qui suppose déjà sa propre annulation. Ce qui est réacquis sous forme d'objet *a*, c'est le débris d'un désastre, du désastre que nous supposons être l'effet du langage sur le corps vivant. C'est pour cela que ce concept n'est arrivé dans l'enseignement de Lacan qu'une fois que cet enseignement avait dix ans de systématisation.

Ce qui apparaît d'abord, c'est que la chaîne signifiante, le fameux champ de l'Autre, l'ordre symbolique, a pour propriété d'annuler la jouissance du vivant qui se trouve projetée dans une idéalisation. C'est ce que Lacan rappelle dans *Encore:* le signifiant est spontanément sublimatoire. C'est en cela que l'Autre lacanien est désert de jouissance. Ce que Freud a accroché sous le terme de castration, c'est d'abord ce vidage de la jouissance dans le corps vivant. Le complément, c'est l'existence de zones érogènes où la pulsion est intéressée. On constate que ce vidage, que cette désertification laisse quelques oasis. Ce

sont ces zones espacées que Lacan a désignées comme objets *a* ou plus-de-jouir. *Plus-de-jouir* est un terme construit sur *plus-value*. Ca suppose d'abord, comme la plus-value, qu'il y a eu un échange standard, l'échange de la jouissance et du signifiant. C'est alors que peut apparaître un reste, ce qui reste de la jouissance quand la jouissance est partie. A cet égard, l'objet *a* n'est pas le tout de la jouissance, pour autant que ce tout de la jouissance existerait. L'objet *a*, c'est l'effet de débris de cette jouissance.

Ce qui s'installe à la place de cette jouissance, que nous supposons au départ attachée au corps vivant - ce qui restera toujours une supposition, dans la mesure où, comme disait Lacan, on ne saura jamais ce dont l'arbre ou l'huître peuvent jouir - ce qui s'installe à la place de la jouissance, ce qui s'installe au champ de l'Autre, c'est le désir, le désir qui est une fonction éminemment humaine. C'est même la fonction qui protège le sujet de la jouissance. Il n'est pas question de désir de jouissance. Il n'y a pas de désir de jouissance. Le désir est au contraire une barrière à cette jouissance. Contrairement à ce que pensait Jones quand il a avancé le terme d'*aphanisis* - que Lacan a réintégré et situé dans sa construction de l'aliénation et de la séparation -, le sujet n'est pas animé par la crainte de ne pas jouir. C'était comme cela que Jones essayait de trouver un équivalent à la castration, et spécialement pour les femmes. Comme il n'avait pas un concept très élaboré de la castration, il lui semblait nécessaire d'un trouver un corrélat pour l'autre moitié de l'humanité, et il a en quelque sorte construit un concept plus général: la crainte de ne pas jouir à la place de la crainte de castration. C'est bien ce que Lacan renverse, à savoir que ce qui anime le sujet, c'est au contraire la crainte de jouir.

A cet égard, les discours sont autant de barrières, de défenses contre ce jouir. On peut approcher le discours comme une défense, cette défense dont les psychanalystes dits classiques ont abusé, par exemple en parlant de la paranoïa comme défense contre les pulsions homosexuelles. Il y a toute une façon de reprendre l'enseignement de Freud qui consiste à situer l'élément fondamental par rapport à quoi le sujet construit ses défenses. A l'occasion, c'est situer la névrose comme une défense contre la psychose. C'est à cela que l'enseignement de Mélanie Klein conduit: situer, dans la recherche du noyau psychotique, les névroses comme défenses contre les psychoses. Ce n'est pas une vue sotte. C'est une façon d'approcher la schize du sujet, et c'est aussi une façon d'essayer de situer ce que comporte d'illimité la jouissance quand elle n'est pas limitée dans l'objet *a*, quand elle n'a pas reçu la séparation que comporte la castration. La jouissance comporte effectivement quelque chose d'illimité, et c'est ce qui fonde aussi bien le désir comme une barrière. Cette barrière est elle-même indéfinie mais elle n'est pas illimitée. La barrière du désir est sans doute une métonymie mais une métonymie dénombrable. La métonymie est d'ailleurs toujours dénombrable. Elle repose sur le principe du plus-un. S'il y a défense contre la jouissance, c'est qu'elle n'est pas de cet ordre du dénombrable.

Je doctrine comme s'il n'y avait que ça à dire là-dessus, alors que ce n'est pas le cas. Les rapports de la jouissance et du dénombrable sont au coeur de nombreuses interrogations de Lacan. Ils sont au coeur de ses interrogations sur la vraie nature du principe de plaisir. Si vous lisez Lacan, vous trouvez trente-six traductions différentes du principe de plaisir freudien. J'exagère, disons qu'il y en a un certain nombre et qui sont contradictoires entre elles. S'il s'agit de repérer ces contradictions, vous me ferez le crédit que ce n'est pas pour se

moquer de Lacan. S'il y a à repérer ces contradictions, c'est pour saisir à quelle logique elles répondent, et pour voir quels phénomènes de l'expérience analytique elles essayent de saisir.

Revenons à cette polarité de la jouissance et de l'Autre du signifiant. Je ne voudrais pas faire une hydraulique trop élémentaire, mais il y a là une zone de l'enseignement de Lacan qui a été tellement négligée qu'il vaut la peine de marquer le chemin d'une façon solide. C'est cette polarité qui nous explique que la psychose, dans la mesure même où elle s'articule à un trou dans le signifiant, ouvre la voie à un retour de jouissance. Le paranoïaque loge la jouissance au champ de l'Autre. Ca se fait sous les deux faces par lesquelles nous pouvons approcher cet Autre: sous la face de l'Autre majuscule, qui s'incarne chez Schreber comme l'Autre divin, et sous la face du corps, qui est le propre corps de Schreber comme lieu de l'Autre. Schreber s'épuise à donner support à cette jouissance de l'Autre. Ce qui nous impose le paradoxe de l'expression de *jouissance de l'Autre*, c'est, au niveau clinique, le psychotique, et c'est aussi les femmes.

Cette expression de jouissance de l'Autre a évidemment été banalisée, mais pour quelqu'un qui suit l'enseignement de Lacan dans la rigueur de ses partages, c'est un véritable coup de tonnerre dans cet enseignement. C'est un véritable coup de tonnerre que de commencer à parler de la jouissance de l'Autre, alors que tout, jusqu'aux *Quatre concepts fondamentaux* et même un petit peu après, repose sur la séparation de la jouissance et de l'Autre. Encore en 64, Lacan écrit bien que *"le désir vient de l'Autre"* et que *"la jouissance est du côté de la Chose"*.

Impliquer dans son enseignement la jouissance de l'Autre, ça nous demande de savoir qu'est-ce qui y conduit dans l'expérience clinique elle-même. Ce qui nous y conduit, c'est bien évidemment l'expérience du paranoïaque, là où précisément cette jouissance même vient à parler. Lacan disait que le phénomène de la voix psychotique n'avait jamais pu être conçu avant sa doctrine de l'objet *a*. Ou bien on croit que c'est une rodomontade, ou bien on prend ça au sérieux. Le phénomène de la voix psychotique implique effectivement l'objet *a* qui se met à parler, qui se trouve donc, d'une certaine façon, compatible avec l'Autre, et qui est par là situé au champ de l'Autre. Ca nous oblige à lever la séparation entre ces termes. Si nous admettons que la paranoïa identifie la jouissance dans le champ de l'Autre, elle lève donc la barrière du désir. Il faut s'apercevoir que personne, durant des années, parmi les élèves de Lacan, ne s'est trop aventuré sur le désir du psychotique. Tout le monde s'est rendu compte que le bon usage des termes lacaniens ne permet pas d'en parler.

Si la paranoïa identifie la jouissance au champ de l'Autre, levant donc la barrière du désir, nous pouvons, en première hypothèse, en distinguer la schizophrénie comme ce qui identifie la jouissance et l'Autre - ce qui fait qu'effectivement, à la limite, il n'y a plus rien à dire. Il n'y a plus rien à dire spécialement de la schizophrénie. C'est d'ailleurs ce à quoi Lacan s'est tenu. Ce n'est pas simplement qu'il a oublié de parler de la schizophrénie. On voit bien que si l'asymptote schrébérienne trouve sa conclusion à l'infini, et que si ce point à l'infini se trouve réalisé dans la schizophrénie, alors le sujet n'a plus rien à en dire et l'analyste non plus. Qu'est-ce que c'est que l'asymptote de Schreber? Vous savez que ce terme d'*asymptotiquement* figure en passant dans le texte de Freud, et vous savez que Lacan a accentué ce terme et qu'il l'a

même pris comme support du schéma qu'il a inventé. Eh bien, cette asymptote, c'est celle qui, à la limite, résorberait le sujet du signifiant dans le "sujet" de la jouissance dont Lacan nous évoque la polarité.

Nous ne sommes évidemment qu'au balbutiements de cette clinique. Nous sommes, dans les années 80, aux balbutiements d'une reprise de la théorie de la psychose des années 50. On peut quand même essayer de donner tous les trente ans une approche analytique de la psychose. Ce n'est pas trop faire, ça ne va pas nous épuiser, d'autant que nous ne manquons pas, dans cet intervalle, d'indications de Lacan. Ca ne veut pas dire que nous allons simplement feuilleter les Séminaires et les *Ecrits* pour voir ce qu'il y a à faire. On peut là s'inspirer de ce qui fait justement le problème des psychanalystes avec ce qu'ils appellent les *borderlines*, dont ils s'imaginent que c'est une clinique qui fait objection aux divisions de structure.

On peut en tirer différentes conclusions. D'un côté, si on tient à une clinique structurale, on dira qu'il n'y a pas de *borderlines* et qu'il s'agit de savoir de quel côté tel cas est en définitive à situer. D'un autre côté, on s'en servira comme d'un outil à dissoudre la clinique structurale, parce qu'elle laisse trop de choses dans ses intervalles. Mais la clinique des *borderlines* est tout à fait pensable à partir d'une problématique structurale de la clinique. C'est là aussi que la forclusion du Nom-du-Père a fait ses ravages. On ne s'est occupé que du trou. On oublie qu'il y a tout à fait la place, chez Lacan, pour situer ce qui comble le trou dans la psychose. Il y a, chez Schreber, une fonction que Lacan distingue tout à fait comme venant occuper ce trou. Ce sont d'abord, du point de vue langagier, les voix de Schreber, l'instance de parole qui soutient encore pour lui ce qu'il lui reste de monde. Mais c'est aussi la jouissance, la jouissance que Schreber prend dans sa propre image et qui lui donne son point de repère. La jouissance transsexualiste de son image au miroir est ce qui, dans la vacillation de tous ses repères, lui en donne un. Dans le *Séminaire III*, Lacan évoque ce qui peut permettre une compensation de cette forclusion, comme ce qui peut faire tenir un psychotique toute sa vie par prothèse ou par béquille imaginaire. Lacan l'évoque également à propos de Joyce, Joyce dont il faisait un psychotique mais un psychotique qui avait réussi à s'arranger avec ce trou, qui avait poussé dans ce trou un symptôme.

J'évoque là ce que, dans un séminaire plus restreint, nous étudions pour préparer l'année prochaine de la Section clinique. Eric Laurent y a présenté un cas tout à fait intéressant d'Anna Ségal, qui essaye de se débrouiller avec un psychotique ayant des symptômes obsessionnels. Elle tranche en faveur d'un cas psychotique ayant un système de défenses obsessionnel. James Joyce, tel que Lacan en faisait la clinique, était quelqu'un de ce genre-là. Pas exactement quand même comme le cas d'Anna Ségal, mais quelqu'un où Lacan pensait pouvoir cerner une forclusion, et qui s'était montré capable de se fabriquer un moi, ce qui donne la matière à son roman *Portrait de l'artiste*. Ce qui m'avait frappé, à l'époque, en lisant ce roman que Lacan recommandait à tous ses auditeurs, c'était que le moi en question était un moi tout à fait traditionnel, c'est-à-dire un moi obsessionnel. Ce moi méthodiquement construit apparaît comme un moi obsessionnel. C'est là une formation symptomatique propre à habiter le trou de la psychose.

On peut comprendre que ça soit une des choses qui font croire aux *bordelines*, qui font croire qu'il y aurait des types qui seraient à cheval sur les structures. Mais ce qui est évidemment nocif dans l'idée de *borderline*, c'est de

s'imaginer que le sujet appartient de la même façon aux deux structures sur lesquelles il est à cheval. L'expérience clinique de quelqu'un qui peut très bien n'être pas lacanien comme Anna Ségal, montre pourtant qu'il y a une formation appartenant typiquement à une structure qui se trouve entée sur le trou d'une autre structure, sur le trou constitutif d'une autre structure.

Nous n'allons pas, l'année prochaine, à la Section clinique, ricaner sur les *borderlines*. Il n'y a pas lieu de ricaner de ce que disent les cliniciens et les analystes non lacaniens, surtout s'ils sont non lacaniens. Avec les lacaniens, on peut ricaner. Les non lacaniens ont un privilège par rapport aux lacaniens, à savoir qu'ils ne se prennent pas pour des lacaniens. C'est une différence tout à fait importante. Nous n'allons donc pas ricaner mais prendre au contraire tout à fait au sérieux cette clinique, en essayant méthodiquement de la reformuler.

C'était là un excursus, au moins pour rappeler que la seule fois où Lacan parle de jouissance dans ce texte sur les psychoses, c'est à propos de la jouissance transsexualiste de l'image chez Schreber. C'est bien là une jouissance venant à la place de ce qui est forclos au niveau du signifiant. Rien que par ce biais, nous pourrions approcher cette jouissance comme donnant support à ce qui vient faire défaut, nous pourrions nous intéresser, dans la problématique du défaut, à ce qui fait supplément dans la psychose.

Revenons à l'opposition du "sujet" de la jouissance et du sujet du signifiant. Qu'est-ce qui est constitutif du sujet du signifiant? C'est sa mobilité et son *fading*, à savoir qu'il reste caché derrière le signifiant, qu'il est absorbé par, et qu'il n'émerge que fugitivement. C'est ainsi que Lacan, d'une façon logique et construite, a essayé de rendre compte de la valeur accordée par Freud à des émergences qui comme telles restent fugitives et pas si fréquentes. Le culot de la construction de Lacan sur l'aliénation, c'est justement de faire comprendre comment on peut balancer en importance ce qui est le discours courant du sujet et les moments ténus où ce discours défaille. C'est de faire comprendre comment Freud a pu donner cette valeur aux lapsus ou aux actes manqués. On s'y est fait, on s'y est habitué, mais Lacan essaye d'en donner une construction logique. Au niveau temporel, il faut bien voir qu'il n'y a pas d'équivalence entre le temps qu'on passe à faire des lapsus et celui qu'on passe à parler à peu près normalement. Evidemment, pour l'analyste, il est préférable, non pas d'entendre des lapsus où il n'y en a pas, mais d'augmenter un petit peu le temps de ces émergences subjectives. Lacan faisait ça très bien. Il faisait ça très bien en entendant de travers. Entendre de travers, c'est la meilleure façon pour faire naître un lapsus.

Ces émergences constituent donc, pour le sujet, un temps d'oscillation, une temporalité faite d'oscillations entre la position où il est caché derrière le signifiant et la position où il en émerge. Eh bien, que voit-on chez Schreber? On voit sa jouissance obéir à cette temporalité d'oscillation. A certains points elle l'engloutit, et à d'autres - c'est le moment du *laissé en plan* - elle se retire. Sa jouissance se glisse dans la structure temporelle qui est celle du sujet, c'est-à-dire une structure de va-et-vient. Le fameux *laissé en plan* de Schreber, c'est le *fading* de sa jouissance, et il aspire évidemment à une jouissance sans *fading*. Il nous montre que, après tout, on a bien raison de craindre de jouir. La jouissance dont il nous montre le modèle, il est certain qu'elle nous justifie de rester dans les limites du principe du plaisir qui, en première analyse, est fait pour nous protéger de la jouissance.

Cette polarité introduite par Lacan entre plaisir et jouissance est d'ailleurs ce

qui est nécessaire pour situer le symptôme freudien en tant que jouissance. Ce n'est évidemment pas du tout par là que Lacan a commencé, puisqu'il a commencé, à partir de la métaphore et de la métonymie, à situer le symptôme comme un message. Il a d'abord situé le symptôme comme une articulation signifiante, c'est-à-dire comme interprétable. C'est le niveau de "L'instance de la lettre", l'instance de la lettre dans le symptôme. Il est évidemment beaucoup plus embêtant de s'apercevoir que le symptôme est aussi jouissance et pas seulement articulation signifiante. La question devient alors: Comment est-ce qu'en interprétant le symptôme, on pourrait mettre fin à la jouissance qui s'y trouve impliquée? C'est là que Freud a buté, sous le nom de masochisme primordial ou de réaction thérapeutique négative. La réaction thérapeutique négative veut dire que le symptôme n'est pas seulement l'instance de la lettre. Ca pose la grande question de savoir comment s'articulent, se marient et se nouent signifiant et jouissance dans le symptôme.

Je disais tout à l'heure que la paranoïa comme entité clinique est déjà ce qui nous oblige à articuler la jouissance et l'Autre du signifiant, mais nous voyons que le moindre symptôme, que la moindre résistance du symptôme est aussi bien ce qui oblige à articuler la jouissance et le signifiant. A cet égard, quand nous disons qu'un symptôme obsessionnel peut venir habiter le trou de la psychose - ce que Lacan a essayé de démontrer avec le cas Joyce -, il s'agit bien du symptôme comme jouissance, exactement comme son image au miroir permet à Schreber de stabiliser sa jouissance.

A cet égard, la personne, ce que nous appelons la personne, c'est un symptôme. C'est ce que Lacan a lâché dans les années 70. Ce n'est pas encore exactement ce qu'il dit dans les *Ecrits*. Il ne peut pas le dire dans les *Ecrits*, parce qu'à cette époque le symptôme est avant tout pour lui ce qui s'interprète. Il en donne bien sûr une construction logique et linguistique tout à fait nouvelle. Il ne faut pas minorer la façon dont Lacan reprend le symptôme freudien. Mais comme dans ses *Ecrits* le symptôme est avant tout pour lui une articulation signifiante, il ne peut évidemment pas situer la personne comme un symptôme - il la situe plutôt comme une formation imaginaire. Par contre, sur l'autre versant de son enseignement, quand sont venus au premier plan le concept de jouissance et le symptôme comme jouissance, il a pu avoir une autre approche de la personne.

Là aussi, il y a des choses à revoir. Le structuralisme a évidemment commencé par se moquer du personnologue, du personnaliste. La scène intellectuelle française de ces années-là était tout à fait occupée par les personnalités du personnalisme. C'était une sorte de lieu de convergence des idéologies. On pouvait là faire converger ce qu'on avait saisi de la phénoménologie et de l'idéologie catholique. Il y avait les noces sacrées de Husserl et du Nouveau Testament, c'est-à-dire une ambiance assez nauséabonde qui s'était d'ailleurs baptisée du nom d'*Esprit* - titre d'une publication qui existe toujours. Ces personnes ont évidemment été très troublées par le structuralisme. Je me rappelle le directeur de cette revue essayant à tout prix de faire rentrer le structuralisme dans l'idéologie française, tout en l'habillant un petit peu, parce que le sujet barré, évidemment, ça fait un peu nu à côté de la personne. Il ne retrouvait pas, là, ce à quoi il était habitué dans le personnalisme. Ce sont évidemment ces gens-là qui trouvaient Lacan tout à fait diabolique. L'effet du structuralisme lacanien avec son sujet barré, ça a été en effet de renvoyer au magasin des accessoires les personnalités de la

personne. Ce combat est maintenant fini depuis quinze ans.

La personne, cependant, ça existe. Ca existe et c'est même une formation qui en tant que telle est plus épaisse que le sujet. Le sujet est tout à fait mince. Le sujet comme fonction du signifiant est une fonction tout à fait mobile. L'expérience analytique met cela spécialement en valeur, puisque la première chose qui est sûre de cette expérience, c'est justement le signifiant. C'est là le point de départ, l'hypothèse première. Lacan pose que la division du sujet est bien cette manifestation sur laquelle repose l'expérience analytique. Cette manifestation du sujet est constante. Le sujet se trouve sans cesse dépassé par ce qu'il dit. Quand vous mettez quelqu'un sur un divan, que vous ne lui dites rien et qu'il doit causer, arrive très vite le moment où il dit qu'il ne sait plus ce qu'il dit. Pour savoir ce qu'on dit, il faut avoir du retour. Quand vous privez un petit peu le sujet de son retour, vous le mettez tout de suite dans la position de ne plus savoir ce qu'il dit. Vous amenuisez sa personne pour rendre plus pur l'effet de sujet.

Seulement, la personne, comme je le disais, ça existe quand même. La personne, c'est le sujet mais lesté de sa jouissance. C'est le sujet ancré dans sa jouissance. Par exemple, les cons. Le con, dans l'expérience analytique, ça n'a pas de pertinence. Ca n'a pas de pertinence puisque c'est le signifiant qui là est con lui-même. A cet égard, tout le monde est con. Au niveau du sujet, le con perd donc sa pertinence. Par contre, ça en a tout à fait au niveau des personnes. Au niveau de la personne, la connerie signale un certain rapport avec la jouissance. Il y a là une densité spéciale, un alourdissement du sujet. La personne, ce n'est pas une fonction mobile, ce n'est pas le furet, mais quelque chose qui se déplace très lentement. Est-ce que la traversée du fantasme, ça change les personnes? Ce n'est vraiment pas démontré. Ca a au contraire l'air - si on admet que ça se traverse quelques fois - de les compacifier.

La personne est à situer comme un symptôme, et la personnalité comme exactement un symptôme paranoïaque. Vous connaissez ça, cette personne accusée qui est la personnalité - personnalité que l'on prend à l'occasion comme idéal. On voit ça sur les affiches: *Pour avoir de la personnalité, écrivez-nous.* Mais on pourrait rester un peu au-dessous de cette personnalité et revaloriser ce concept de personne. Au delà de la formation imaginaire que la personne est, il y a une jouissance qui est impliquée. L'image de Schreber au miroir est bien sûr une image, mais une image spécialement investie, une image où la jouissance est investie. C'est vrai aussi bien pour chacun: dans la personne la jouissance est investie. La comédie classique, par exemple, est une comédie des personnes et non des sujets, c'est-à-dire une comédie des investissements du sujet dans ses rapports avec la jouissance. Si on voulait trouver une formule à la personne, il faudrait la construire à partir de la formule du fantasme: ($ <> *a*), mais comme prise en masse, comme gelée, figée.

Je vois une cohérence parfaite entre le symptôme comme jouissance, la personne comme jouissance, la fonction de l'image comme jouissance venant combler le trou dans la psychose. Il me semble donc que ça devrait être un effort pour l'avenir de voir dans quelle mesure nous pourrions, en prolongeant ces indications de Lacan, redonner sa valeur au concept de personne, c'est-à-dire à une fonction qui n'est pas seulement celle du sujet mais celle du sujet alourdi de sa jouissance, du sujet qui a un empêtrement réglé avec sa jouissance, en tant que ça fait système, que ça arrive à tenir.

Pour le sujet qui parle, c'est-à-dire pour le sujet qui se déplace au champ de l'Autre, cette jouissance est, en première analyse, inaccessible. Elle est inaccessible parce qu'elle n'appartient pas à proprement parler à ce champ de l'Autre. C'est pourquoi, quand on est au niveau de l'instance de la lettre, au niveau du champ de l'Autre, cette fonction de la jouissance n'existe pas. C'est ce qui justifie Lacan d'avoir dit que ce qui reste de jouissance est inaccessible au sujet, dans la mesure où c'est en arrière du sujet. Le sujet vise des choses. *Viser* est un terme auquel Husserl avait donné toute sa valeur. Vous avez entendu parler de la fonction de l'horizon dans la phénoménologie, avec aussi cette valorisation de l'ouverture dont nous sommes encore continuellement esclaves - il faut que les questions restent ouvertes, etc. Eh bien, admettons que le sujet a un horizon. Mais ce qui ne figure pas dans cet horizon, c'est ce point de jouissance qui est en arrière de lui. Il est en arrière de ce que le sujet essaie de faire avec les signifiants, de ce qu'il essaie de faire en se parant des signifiants. Le sujet se pare des signifiants mais il ne sait pas ce qu'il pare de ses signifiants. Tout ce qu'il essaiera par ailleurs, ne lui fera pas rencontrer cette jouissance.

Rencontrer cette jouissance, c'est pourtant ce qu'on espère quand même de l'expérience analytique, mais il y faut quelque chose de tout à fait spécial. C'est en ça qu'il y a un décrochage dans la théorie de la passe qui est l'idée qu'on puisse avoir accès à cette jouissance, même si elle est en arrière du sujet. C'est une problématique tout à fait distincte de celle qui consiste seulement à défaire le symptôme, c'est-à-dire l'analyse thérapeutique. Lacan n'admet pas la différence entre l'analyse thérapeutique et l'analyse didactique. L'analyse est thérapeutique quand le sujet se satisfait - c'est à lui de le déclarer - de ce que ça a modifié de ses symptômes. Lacan a réintroduit l'unité de la cure analytique. Avant, on demandait une analyse thérapeutique *ou* une analyse didactique, et, quand on demandait une didactique, il y avait certains circuits à suivre, des circuits spéciaux auprès des gens dits didacticiens qui pouvaient répondre à cette demande. C'est seulement à partir de Lacan qu'on a pu parler de la demande d'analyse comme telle. Pour Lacan, le processus de différentiation est interne à la cure elle-même. Il y a un versant qui peut porter sur le symptôme et il y a un autre versant de la cure qui intéresse le fantasme. Et c'est sur ce versant du fantasme, du fantasme défini à partir de l'objet *a* comme plus-de-jouir, que Lacan a situé la problématique de la fin de l'analyse. Il a pensé que le sujet pouvait tout de même parvenir à modifier son rapport avec cette aire réservée.

Il faudrait savoir évidemment quel retentissement ça a au niveau de la pulsion - de la pulsion qui constitue l'enveloppe de l'objet *a* - et au niveau du symptôme. Ce sont là des questions limites, et j'y regarderai à trois fois avant d'essayer de réintroduire le concept de la personne dans l'enseignement de Lacan. J'y suis pourtant conduit par ce que je peux entrevoir de l'expérience analytique et par les linéaments de l'enseignement de Lacan.

Le terme de fantasme, qui pourrait suffire à remplacer celui de personne, traîne derrière lui une histoire qui fait qu'on s'imagine que c'est une partie de la personne, que c'est une fonction parmi d'autres, ce qui ne permet évidemment pas de lui rendre la fonction que Lacan lui donne, celle de fenêtre sur le monde pour le sujet. Le fantasme, c'est ce à partir de quoi tout ce que le sujet peut expérimenter prend son sens. Ca donne son cadre de sens à ce qu'il éprouve. Ce n'est donc pas du tout une fonction partielle, mais le tout de ce que le sujet

peut connaître du monde. Il faudrait donc, dans la façon même dont nous utilisons ce terme, que nous puissions lui rendre cette fonction décisive, à savoir que tout ce que nous pouvons connaître s'effectue par le biais de notre fantasme fondamental - tout ce que nous pouvons connaître hors de l'expérience analytique, puisque, dans l'expérience analytique, il ne s'agit pas de connaître par ce biais, il ne s'agit pas de connaissance mais de savoir, c'est-à-dire spécialement de ce qu'on peut dire sans le savoir tout en le sachant. La fonction du sujet est ce qui répond à ça, et pour en tenir compte et rendre au fantasme sa valeur, on ne peut pas dire en même temps que la personne est fantasme. La personne est symptôme. En quelque sorte, elle est les deux. Qu'on l'appelle fantasme ou symptôme, elle désigne l'empâtement du sujet avec sa jouissance, avec quoi il se trimballe.

La personne est supposée hors du champ propre de l'expérience analytique, puisque cette personne se métamorphose en sujet dès qu'elle entre dans le dispositif. Si ce concept de personne peut nous intéresser, c'est bien en ce qui concerne ces cas où le dispositif lui-même est problématique. C'est bien à partir des questions que nous pouvons nous poser sur la psychose, sur la paranoïa, sur la schizophrénie, que la personne nous sollicite. Mais même si ce concept s'impose sur ce terrain-là, il serait intéressant de voir dans quelle mesure il pourrait aider à reconceptualiser l'expérience analytique, et spécialement pour ce qu'il peut y avoir de jonction entre fantasme et symptôme.

Il y a évidemment une jonction entre fantasme et symptôme sur le Graphe de Lacan. Le fantasme y est ce qui vient compliquer la réponse de l'Autre. Il y a cette incidence du fantasme au point où l'Autre se fait entendre, c'est-à-dire donne sens à ce que dit le sujet, et qui fait que ça se complique et que c'est proprement en ce point-là que vient le symptôme. Vous savez où se trouve exactement le symptôme sur ce schéma. Tout le schéma supérieur ne tient que par ces deux points: le point d'entrée par rapport à l'autre point de sortie qui est le fantasme, ce point de sortie par rapport au schéma inférieur, ce point de sortie qui est le fantasme et qui ne se raccorde au système de l'Autre signifiant que par le symptôme, que par son incidence sur le symptôme. Je dirai même que ce symptôme, il le constitue. Sans cela, on pourrait très bien imaginer qu'on ait avec l'Autre des rapports idéaux. On pourrait très bien s'imaginer que ça se boucle, que ça se boucle entre le sujet et l'Autre, c'est-à-dire qu'on comprenne l'Autre. On pourrait s'imaginer que le circuit est parfait et que l'effet de sens qui se produit est transparent.

On a d'ailleurs rêvé de ça pendant très longtemps. Lacan lui-même en a rêvé, quand il était allé raconter, il y a trente ans, que le *tu es ma femme* était un effet de sens transparent, et qui avait en plus pour effet de faire d'une femme la sienne. Ce n'est évidemment pas faux, mais je pense que, comme effet de sens transparent, on pourrait peut-être trouver mieux. Mais enfin, on peut imaginer que cet effet de sens comme effet de retour soit imparable, puisque, après tout, c'est l'Autre qui parle lui-même dans cette histoire. On peut très bien imaginer que ça se boucle, que tout le monde comprend, qu'il y suffit d'une petite exégèse en plus. L'exégèse est une discipline tout à fait respectable, puisque, quand c'est l'Autre divin qui parle, il faut évidemment éclaircir un petit peu cet effet de sens. On s'imagine donc que ça se boucle sans symptôme, avec un pur effet de sens.

Mais il y a symptôme. Il y a symptôme à proprement parler quand cet effet-

là se complique du circuit supérieur, quand il vient se compliquer d'un scénario fantasmatique. Quand viennent se coupler les deux circuits, ça donne, pour le sujet, la particularité de sa compréhension à lui, de sa connerie à lui. Le fantasme est pour chacun sa connerie particulière, et c'est de là que l'effet de sens signifiant prend la densité de symptôme. Ce qui se complique, c'est le circuit proprement signifiant avec les effets de compréhension qui se produisent au niveau du fantasme. Sinon, il n'y aurait aucune raison de supposer que le sujet barré, qui est spécialement docile à l'Autre, aurait des difficultés dans le maniement signifiant. C'est à ce niveau-là que s'implique précisément la jouissance pour ce sujet, et c'est parce que ça se complique de jouissance que ça s'obscurcit et que ça peut donner le symptôme. C'est ce complexe-là, symptôme et jouissance, qui peut nous intéresser comme la personne.

Ca nous montre bien ce qu'est l'effet de signifié - je dis *signifié* pour ne pas trancher entre sens et signification. L'effet de signifié, on peut d'abord le situer dans la structure signifiante comme un effet qui est au même niveau que le sujet. C'est ce que Lacan a fait. Il a finalement appelé $ l'effet de signifié. Il a commencé à s'apercevoir que le signifiant avait des effets de signifié et il a simplifié tout ça en disant que le signifiant a des effets de sujet. Nous saisissons donc là le sujet et le signifié comme cette ombre portée de la mécanique signifiante. Le signifié, c'est les nuées qu'engendre la chaîne signifiante. Seulement, ça se dépose, ça oblige à faire des encyclopédies, des dictionnaires. Plus ça se concrétise, plus on s'aperçoit que c'est une chute de la chaîne signifiante, et qu'à cet égard le signifié est excrémentiel. Lacan le dit quelque part: le signifié est l'excrément de la relation subjective. Cet effet de sens qu'est le signifié, que Lacan écrit *s*(A), peut être situé comme un rebut. C'est déjà une invitation à ne pas ici se contenter de cette écriture de *s*(A) s'agissant du signifié. Le signifié lui-même peut avoir la valeur d'un objet *a*, précisément de l'objet anal. Ca nous invite à faire entrer cet objet anal dans la constitution de la personne, cette personne productrice de sens dont on nous a bassiné. Evidemment, quand on situe le sens comme un excrément, on commence à voir un petit peu ce que ça veut dire que cette personne productrice de sens. Ca nous permettrait même de faire une hiérarchie entre personnalité et personne.

J'ai dit, en passant, que cette affaire nous demande de situer la nature du principe du plaisir qui est un héritage freudien dont nous avons parfois bien de la peine à savoir ce que nous pouvons en faire, et dont on s'aperçoit que Lacan en a donné des valeurs différentes. Ce qui nous intéresse là, ce n'est pas seulement de savoir ce que Freud et Lacan ont dit sur le principe du plaisir. Il faut bien voir le point que nous visons. Le point que nous visons, c'est de savoir où se surmonte l'antithèse de la jouissance et du désir, de la jouissance et de l'Autre, de la jouissance et du signifiant, et en rapport avec quels phénomènes ou entités cliniques précises.

Le principe homéostatique du plaisir, comme le dit Lacan dans le *Séminaire II*, est à l'opposé de la chaîne signifiante. D'un côté nous avons l'homéostase du plaisir, de l'autre côté nous avons la répétition, l'automatisme de répétition. D'un côté nous avons un fonctionnement qui ramène le vivant à vivoter de la plus basse tension, de l'autre côté nous avons l'insistance de l'automatisme de répétition qui, lui, ne tient aucun compte de cette exigence homéostatique mais au contraire la renverse. C'est la grande opposition dont j'ai fait un titre de

chapitre dans le *Séminaire II:* "Homéostase et insistance". La chaîne signifiante est du côté de cette répétition qui fait infraction à l'équilibre homéostatique, et c'est donc de ce côté-là que nous pouvons situer tout ce qui est de l'ordre de la pulsion de mort, de la réaction thérapeutique négative - concepts qui se sont révélés inintégrables pour les postfreudiens, et que seul le point d'Archimède de Lacan, c'est-à-dire l'inconscient structuré comme un langage, a permis de réintégrer dans l'enseignement de Freud lui-même. Il ne faut pas s'imaginer que l'on trouve partout des points d'Archimède. On a pu constater que prendre Freud trop au sérieux sur certains points, avait pour conséquence de laisser tomber toute une partie de son enseignement, et il a donc fallu cet inconscient structuré comme un langage pour réintégrer, dans l'enseignement même de Freud, des parties qui en étaient caduques. C'est là que se justifie le "retour à Freud". Le "retour à Freud" se justifie spécialement de cette couture que Lacan a pu faire et qui a donné le sentiment qu'on avait là une totalité de l'oeuvre de Freud qui était enfin restituée. Il n'est pas question de totalité, bien entendu, mais de restitution.

Moi, ce que je perçois, c'est qu'il y a des parties de l'enseignement de Lacan qui ont été considérées comme complètement caduques par ses soit-disants élèves, ceux-là mêmes qui continuent de stationner à "L'instance de la lettre", et qui en sont tellement contents qu'ils entendent maintenant s'asseoir dessus pour en faire une institution. C'est vraiment l'institution de la méconnaissance de Lacan. Ils s'en cachent à peine. C'est ce qui me justifie de parler d'un retour à Lacan, dans la mesure où c'est un retour aux parties caduques de l'enseignement de Lacan. Moi, j'ai le sens du ridicule. Ce n'est pas le cas de gens qui ont fait un petit volume qui s'appelle *Retour à Lacan*, et où il s'agit de compisser largement son oeuvre. Je me laisse, là, un peu aller... C'est qu'on peut difficilement faire ça d'une façon sereine. Mais enfin, j'essaie.

Pour en revenir au premier versant, je dirai que vous avez une opposition radicale entre le principe du plaisir comme homéostase et le principe de répétition comme insistance. A ce moment-là, il n'est pas question de situer la jouissance. Lacan ne propose que deux termes: le plaisir propre au vivant, qui ramène ce vivant au plus bas de sa tension - c'est l'agréable, l'agrément, l'accord avec le milieu, le *pas de vagues* - et la fonction signifiante qui transgresse les limites du vivant. Ca a beaucoup plus, à l'époque. Ca a beaucoup plu parce que ça nous explique en quoi, par le fait du *logos*, l'homme peut transgresser ses propres limites. C'est très digne le *logos*, Empédocle, etc. On a cessé heureusement aujourd'hui de parler comme ça, mais moi, j'ai connu ça charrié par mes professeurs de philo, enfin, pas par les professeurs, puisque je n'allais pas les écouter, mais disons par les notables de la philosophie dans les années 60. Du *logos* et de la *praxis*, j'en avais vraiment par dessus la tête! - ce *logos* qui fait le propre de l'homme et qui le tire au delà de ce cycle où il vivote, qui l'appelle aux idéaux, ces idéaux qui s'ensuivent toujours du signifiant. On comprend le premier succès de Lacan, même auprès des bien-pensants. Il ne faut pas s'imaginer que Lacan est une fiction. Il a toujours été en butte aux bien-pensants au niveau institutionnel, parce qu'ils entendaient, eux, que le *logos* réglemente, réglemente aussi, par exemple, le temps de la séance. Ils n'arrivaient pas à comprendre comment quelqu'un qui prônait autant la loi symbolique, se trouvait par ailleurs tout à fait illégal au niveau des échanges marchands. C'est encore ce qu'une personne - très gentille, d'ailleurs - m'a rappelé. C'est une personne de l'Institut et je l'ai surtout écoutée:

Comment pouvez-vous ne pas permettre au sujet de sentir qu'il possède en sécurité votre temps? C'est évidemment quelqu'un qui s'intéresse beaucoup au *socius*, à l'échange social, et ça ne lui paraît pas conforme de ne pas respecter ça. Bon, trêve de digressions...

Nous avons donc le premier versant qui est l'opposition du principe du plaisir et de l'automatisme de répétition. Ce qui est frappant, c'est que Lacan est arrivé exactement de l'autre côté, en situant la jouissance dans le principe de répétition, et ce au point de faire de la répétition une répétition de jouissance, et même de faire du processus primaire freudien le nom de la jouissance. Il vaut mieux prendre le terme de processus primaire comme repère. Lacan a déplacé le processus primaire, situé traditionnellement comme congruent avec le principe du plaisir, du côté de la jouissance et de l'automatisme de répétition. C'est un travail de Lacan sur Freud qui est évidemment tout à fait paradoxal. C'est un travail qui a été peu vu, pour ne pas dire pas du tout. C'est ce qu'implique le "retour à Freud". Ce retour peut impliquer que l'on déplace des choses chez Freud même.

Comme je suis là dans des eaux qui ne sont pas encore pour moi absolument assurées cette semaine, puisque je n'ai pas eu le temps d'y travailler comme je le voulais, je reprendrai les choses exactement en ce point la semaine prochaine, c'est-à-dire sur le processus primaire, le principe du plaisir et l'automatisme de répétition.

XX

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 19 MAI 1982

A Caracas, lors de cette réunion où Lacan a fait son dernier séminaire, j'avais annoncé à mes auditeurs - presque tous des latino-Américains qui, depuis une dizaine d'années, dégustaient du Lacan - que j'essaierai de leur parler d'un "autre Lacan", et j'avais commencé par mettre l'accent sur une autre pratique de l'analyse que celle que l'on place d'habitude sous l'égide de Lacan - une pratique ne prenant pas comme seul repère le signifiant, mais situant l'issue de l'analyse au niveau du fantasme et de l'objet. C'était, pour ces lecteurs de Lacan, une nouveauté, puisqu'ils en étaient réduits à imaginer la pratique de Lacan à partir de ses textes, c'est-à-dire à partir des points où il semble qu'il ait insisté. Ce qui est étonnant, c'est que cette nouveauté n'en est pas moins une pour les Français, qui avaient pourtant eu un contact direct avec cette pratique. C'est là qu'on s'aperçoit que ce public avait pu vivre tout à fait divisé entre ce qu'il saisissait de l'enseignement de Lacan - la primauté du signifiant - et ce qui, d'autre part, pouvait tout de même se constater dans la pratique de Lacan. Les gens ont pendant des années très bien accepté l'écart entre la théorie de Lacan et ce qu'ils apercevaient de sa pratique. Ca reste en définitive très étonnant.

Je crois que l'insistance de Lacan n'y est pas pour rien. Dans "Position de l'inconscient", il relève la fonction de l'insistance dans son enseignement. Il disait volontiers: *Je martèle*. Pour enseigner, on répète. On répète et, par là-même, on dirige la compréhension - du moins on essaie. On la dirige évidemment plutôt sur les points qui vous sont familiers, qui vous paraissent à vous-mêmes familiers. Ce qui semble justement avoir échappé aux lecteurs de Lacan, voire à ses analysants, c'est une zone peut-être plus indécise. Lacan a pourtant martelé des formules concernant cette zone. Il a essayé de produire des formules mais sans doute pas avec ce martèlement qui concernait ces points devenus le b-a-ba de sa théorie. J'ai donc bien le sentiment de m'avancer, depuis cette époque, vers un "autre Lacan". C'est encore aujourd'hui comme cela que je m'explique à moi-même le sentiment d'exploration de *terra incognita* que je ressens dans cette voie, alors que je parcours des textes et des Séminaires qui me sont familiers et que j'ai lus et relus depuis longtemps.

Je dirai que pour ce qui est de la question de la jouissance, qui a pourtant occupé Lacan d'une façon primordiale depuis la parution des *Ecrits*, nous en sommes encore à défricher sa problématique. Nous sommes à la défricher parce que c'est comme si un martelage ne s'était pas produit sur ces points avec la même efficacité que pendant l'époque des *Ecrits*. En tout cas, ça ne s'est pas prêté à la même vulgarisation. Je ne suis d'ailleurs pas pour l'instant en mesure d'expliquer ça complètement, mais j'essaie.

La dernière fois, j'ai fait quelques petites improvisations sur la personne -

des improvisations bien sûr informées par ce que j'ai lu de Lacan -, et c'est ainsi que j'ai retrouvé qu'il en avait précisément parlé, en conseillant de situer la personne au niveau du symptôme. Lacan considère que la dimension de la personne commence précisément là où le sujet est - je cite là un Séminaire - *"ancré d'une façon plus large, faisant entrer en jeu la jouissance"*. Là où le sujet est ancré d'une façon plus large, entre en jeu la jouissance. Cela me confirme dans mon élucubration de la dernière fois et nous indique bien quel est le point délicat de cette affaire. Ce point se signale lui-même par ce que j'ai appelé un hapax, à savoir l'expression de *sujet de la jouissance* dans l'introduction par Lacan des *Mémoires* du président Schreber dans les *Cahiers pour l'analyse*. Lacan a utilisé cette expression pour l'opposer au sujet du signifiant. Toute la question est là. Est-ce que le terme de sujet est adéquat quand il s'agit de la jouissance? Ou est-ce qu'il faut le réserver quand il s'agit du signifiant? Vous voyez que la citation que je vous ai donnée pourrait impliquer que la personne serait le terme qui convient pour *sujet de la jouissance*, pour le désigner. C'est la première remarque.

La seconde, c'est que cet enjeu de jouissance pour le sujet, s'il en est question à propos de la personne, ne se suffit pas d'être situé au niveau du symptôme. Nous sommes obligés d'y appliquer explicitement le fantasme, dans la mesure où ce dernier articule précisément le rapport du sujet à ce qui lui reste de jouissance. Se trouve là confirmée cette position du problème qui me faisait lier, la dernière fois, le fantasme et le symptôme s'agissant de la personne. Il faut même aller plus loin. Sur le Graphe, l'écriture du symptôme situe le symptôme comme avant tout interprétable. C'est une écriture qui répond à ce statut du symptôme qu'est le message, le message à déchiffrer. C'est ce qui justifie l'écriture que Lacan en donne et que j'ai rappelée la dernière fois: *s*(A). Cependant, cette écriture ne rend pas compte de ce que le symptôme comporte de jouissance. C'est pourtant un point que Lacan, à un certain moment, a mis en valeur à partir de Freud, et qui lui a permis de donner son sens au masochisme primordial. A cet égard, le masochisme foncier du sujet, c'est l'amour du symptôme.

On voit bien là, en raccourci, pourquoi Lacan est arrivé à ce qu'il faut bien appeler un pessimisme concernant la psychanalyse. Il y a eu, au commencement, un âge d'or de la psychanalyse, quand il fallait trois mois pour faire une analyse et quand on pouvait s'émerveiller de l'évanouissement du symptôme sous l'effet de l'interprétation. Cet âge d'or répond à cette formule de *s*(A). L'interprétation portant sur le signifiant s'avérait capable de dénouer le symptôme. Je dirai que la période optimiste de l'enseignement de Lacan - il y en a eu une - est celle où l'interprétation est coordonnée au symptôme comme message. C'est finalement celle qu'on a retenue, celle que met en valeur "L'instance de la lettre". Mais l'insistance sur ce que le symptôme comporte de jouissance a conduit Freud et Lacan au pessimisme concernant la psychanalyse. En effet, comment, à partir d'une interprétation qui porte sur le signifiant, sur la représentation du sujet par le signifiant, parvenir à dénouer le rapport du sujet à sa jouissance symptomale?

Si nous partons de l'objet cause, de cette petite écriture: *a* ----> $, nous voyons que l'interprétation qui porte sur le signifiant est de ce côté-ci, du côté droit. Elle porte sur l'articulation du sujet au signifiant. Comment peut-elle alors venir à porter en arrière, sur le plus-de-jouir de l'objet? Quand Lacan a formulé que l'interprétation doit essentiellement porter sur l'objet, ça prenait sa

valeur d'essayer de situer, d'approcher une interprétation qui ne serait pas simplement l'interprétation de ce qu'il y a de signifiant dans le symptôme, mais qui aurait comme point d'application la jouissance que comporte ce symptôme.

C'est évidemment problématique. L'interprétation qui porte sur l'objet est évidemment tout à fait problématique. C'est ce qu'il faudrait qu'il y ait pour que la psychanalyse mérite de l'optimisme. C'est là la formulation d'un problème et non d'une solution. C'est espérer, à partir du signifiant, émouvoir la jouissance du symptôme. Il faut bien dire que plus Lacan a mis l'accent sur le réel de la jouissance, plus il a été pessimiste, logiquement pessimiste. Plus il a insisté sur ce que comporte de non signifiant la jouissance, plus l'écart s'est creusé avec ce que mobilise comme opérateurs l'expérience analytique qui est toujours du registre signifiant. La question que nous abordons est donc une affaire cruciale, puisqu'elle va effectivement aux limites du champ de la pratique. Il faut constater le traumatisme qu'a constitué la pratique de Lacan pour les psychanalystes de l'EFP, et, au delà, son pessimisme affirmé sur l'efficace de la psychanalyse. Ca nous conduit, en tout cas, à savoir que cette interprétation qui porterait sur l'objet est la formulation d'un problème et non d'une solution.

C'est là que la traversée du fantasme devrait trouver ses coordonnées, puisque c'est aussi bien la traversée des fondements de la personne. Mais il ne s'agit pourtant pas de s'identifier à la levée du fantasme comme on parle de la levée du symptôme. En tout cas, c'est bien cette difficulté, centrale dans l'enseignement de Lacan, qui a pu le conduire à suggérer que la fin d'une analyse pourrait être l'identification au symptôme - non la levée du symptôme mais l'identification au symptôme. Cela est aussi un hapax. Ce n'est pas quelque chose que Lacan a repris et martelé. Ca ne se comprend qu'à partir du moment où le symptôme n'est plus *s*(A), mais où ce qui y est mis en valeur est l'adhésion de jouissance qu'y donne le sujet.

A cet égard, la personne est du registre de la comédie. Le personnage dit de comédie, c'est justement l'ancrage du sujet dans son rapport à la jouissance. C'est cet ancrage qui fait que la passion est comique. La comédie - c'est le point de vue de Lacan - va plus loin que la tragédie. L'absolu est acteur dans ces deux formes, mais la tragédie nous invite à célébrer un blocage sur la jouissance - ce qu'elle masque, à l'occasion, sous les fastes imaginaires de l'amour -, tandis que la comédie, elle, dénude cet enjeu dérisoire où la jouissance se capitalise. C'est une erreur de vouloir croire que la passe - y compris sa procédure - se situe dans le registre de la tragédie. C'est ce que tout le monde racontait dans l'EFP: les dangers de la passe, etc. La passe est aussi bien située dans le registre de la comédie. J'espère que si l'Ecole de la Cause freudienne constitue la contre-expérience de l'École freudienne de Paris, ça se marquera en particulier à ceci, que la passe sera prise dans le registre de la comédie. Nous verrons.

Cet essai de donner le nom de la personne au sujet de la jouissance, demande évidemment que l'on resitue la fonction du moi et que l'on ne se contente pas d'ânonner indéfiniment les débuts de l'enseignement de Lacan sur ce point. Cela aussi est quelque chose que Lacan a martelé, et c'est resté, du coup, cabossé sur nos têtes. Il a martelé que le moi est une fonction imaginaire et que le sujet s'en distingue d'être une instance symbolique. Ce décrochage conquis de haute lutte est en même temps resté une sorte de point d'arrêt de compréhension. Je crois que l'abord que nous faisons là de la *terra incognita*

de "l'autre Lacan", demande que nous revenions sur cette question du moi et que nous nous apercevions que dans l'enseignement même de Lacan, y compris dans les *Ecrits*, cette fonction a elle-même évolué. Elle n'est pas du tout restée intouchée par le progrès de cet enseignement. Lacan ne s'est pas continuellement occupé de tirer les conséquences de ses avancées pour ses concepts antérieurs. Je l'ai fait valoir pour la psychose: nous restons avec son texte de 56, alors que, dix ans après, la reprise de la même question s'est faite dans d'autres termes. J'en ai heureusement la preuve par ce petit écrit oublié de Lacan qui figure dans les *Cahiers pour l'analyse*, et où il évoque la nécessité de cette reprise de la "Question préliminaire". Je dirai que c'est exactement la même chose pour ses grands concepts. Ce n'est pas parce qu'il y a le *Séminaire II* qui s'appelle *Le moi dans la théorie et la pratique de la psychanalyse"*, qu'on a là un traité définitif sur la question.

Il n'est pas du tout suffisant de situer le moi à partir de ses coordonnées imaginaires. Là encore, c'est Lacan qui le dit d'une manière précise quand il articule la fonction du moi à celle du désir. C'est ce que vous trouvez dans un paragraphe tout à fait important, page 815 des *Ecrits*, qui n'est jamais cité, sans doute parce que ce n'est pas martelé. Lacan introduit cette articulation du moi et du désir au moment où il introduit ce qui a fait couler beaucoup d'encre, à savoir le *Che vuoi?* du Graphe: *"De quel flacon est-ce là l'ouvre-bouteille? De quelle réponse le signifiant, clef universelle? Remarquons qu'un indice peut être trouvé dans la claire aliénation qui laisse au sujet la faveur de buter sur la question de son essence, en ce qu'il ne peut pas méconnaître que ce qu'il désire se présente à lui comme ce qu'il ne veut pas, forme assumée de la dénégation où s'insère singulièrement la méconnaissance de lui-même ignorée, par quoi il transfère la permanence de son désir à un moi pourtant évidemment intermittent, et inversement se protège de son désir en lui attribuant ces intermittences mêmes."*

C'est une phrase qui peut s'analyser dans le détail, comme dans une explication de texte. Nous avons là une position du moi qui, dans aucun des termes qui figurent dans ce paragraphe, ne fait appel aux coordonnées imaginaires du moi. Le moi est là strictement situé à partir du désir et comme répondant au désir. Il y a une opposition très simple qui structure ce paragraphe, à savoir: permanence du désir/intermittences du moi. De l'un à l'autre, nous avons un transfert de propriétés, qui se marque à ceci, que ce qui s'éprouve est au contraire la soit-disante permanence du moi - qui donne par exemple son champ à la psychologie -, à quoi s'opposent les intermittences du désir, à savoir cette illusion, qui par exemple nourrit la plainte de l'obsessionnel, de vivre dans un monde insipide où le désir ne fait irruption que de temps à autre.

Ca peut être aussi, à l'occasion, la plainte de l'hystérique qui a eu la malencontreuse idée de s'engager dans l'expérience analytique, expérience où elle vérifie que ce qui pouvait la caractériser était précisément que son moi ne fasse pas écran à la permanence de son désir, et où elle s'aperçoit qu'il y a des intermittences du désir. Ce n'est pas un résultat sur lequel il est souhaitable de s'arrêter, mais c'est plutôt ce qui caractériserait, au sens strict, l'hystérique. C'est précisément la permanence du moi qui, chez l'hystérique normale, l'hystérique fraîche, celle qui arrive, ne fait pas obstacle à celle du désir. Il n'est pas non plus souhaitable qu'il lui pousse un moi permanent par rapport à quoi le désir deviendra intermittent. Mais enfin, elle pourra se l'imaginer.

Vous voyez donc ce que veut dire là ce transfert de propriétés. C'est une simple substitution: permanence du moi/intermittences du désir.

La permanence du désir, c'est, si je puis dire, la vérité. C'est la vérité freudienne du désir permanent, indestructible et inextinguible. C'est même cette considération qui a conduit Lacan à concevoir le désir comme métonymie, c'est-à-dire à poser que la fonction freudienne du désir est impensable sans un texte où ce désir est supporté, véhiculé ou convoyé. Vous avez là l'explication de ce qui m'avait toujours paru tout à fait énigmatique dans le texte de "L'instance de la lettre", quand Lacan dit que le désir est la métonymie du manque-à-être - tout le monde comprend ça - mais qu'il ajoute que le moi est la métonymie du désir. Eh bien, ce dont il s'agit là, c'est du transfert des propriétés du désir au moi. Ca introduit le moi comme une fonction à éclipses, comme une fonction intermittente. Parfois je suis moi, et parfois je désire. Ca suppose évidemment que ce n'est pas en tant que moi que je désire, mais cela on l'a su depuis toujours. C'est depuis toujours que l'on a essayé d'imaginer un contre-moi qui désire à notre place. Il y a là une sagesse dont la psychanalyse prend le relais, à la différence qu'elle nous en donne le mathème.

Nous avons donc là le moi situé comme une fonction à éclipses et qui ne gagne sa permanence que du désir. A cet égard, le désir, c'est la vérité de la psychologie. Ce statut du moi comme métonymie du désir prend en écharpe les coordonnées imaginaires du moi. C'est une autre dimension. Ce n'est pas l'imaginaire du stade du miroir qui peut fonder la permanence du moi. Le moi ne trouve sa permanence que de sa relation au désir. C'est évidemment cela qui conduira en définitive Lacan à parler de la consistance de l'imaginaire ou de la consistance propre à l'imaginaire, mais ce ne sera plus alors l'imaginaire de son premier enseignement.

C'est un premier point que je tire de ce paragraphe: les fondements du moi sont à chercher dans le désir. Vous voyez où ça conduit. Ca conduit à une fonction qui ici n'est pas dégagée et qui est celle de l'objet *a*. En définitive, l'assise dernière du moi est aussi bien à chercher dans ce qui donne au désir sa permanence, à savoir sa cause, c'est-à-dire le plus-de-jouir.

Il y a encore autre chose à tirer de ces considérations de Lacan. On y trouve en particulier la mise en place de ces deux catégories où s'embrouillent les lecteurs, à savoir désirer et vouloir. Les gens, là, ont du mal à s'y retrouver, puisque *vouloir* semble effectivement appartenir au même registre que *désirer*. Le désir serait un vouloir. Mais c'est précisément là que nous avons une distinction fine: *"Le sujet peut ne pas méconnaître que ce qu'il désire se présente à lui comme ce qu'il ne veut pas"*. Ce qui est là important, c'est que ça ménage un écart entre le vouloir et le désirer. Loin d'être homogènes, congruents, *vouloir* et *désirer* sont foncièrement séparés, au point que le vouloir apparaisse comme la dénégation du désirer. A se rapprocher de l'objet de son désir, on n'a pas d'autre idée que de prendre ses jambes à son cou. Ecrivons cela comme ceci, afin de marquer que le vouloir constitue la dénégation du désirer:

vouloir
----
désirer

Le sujet peut ne pas méconnaître que ce qu'il désire se présente sous l'aspect de ce qu'il ne veut pas. Faisons, là, bien attention. Le fait qu'il puisse ne pas le méconnaître - il s'agit d'un fait d'expérience, et aussi l'expérience de la sagesse des temps passé: scandale de désirer ce qu'on ne veut pas -, c'est ce que Lacan appelle une dénégation assumée. Ca veut dire que, le plus souvent, cette dénégation n'est pas assumée et qu'elle se trahit dans les formations de l'inconscient. Cette dénégation assumée peut être du registre de la conscience de soi, et elle donne place néanmoins à une méconnaissance qui, elle, est ignorée. Nous avons une dénégation assumée, une méconnaissance annulée qui laisse place - au moment même où elle est assumée, saisie, aperçue comme telle par le sujet - à une méconnaissance qui est structurée de la même façon mais qui est ignorée. Par rapport à cette méconnaissance qui est annulée, par rapport à cette dénégation assumée dont le sujet peut se rendre compte, il y a néanmoins la place pour une méconnaissance, celle-ci ignorée, et qui est précisément celle qui transfère au moi les propriétés du désir. Ca fait du moi lui-même une dénégation du désir:

vouloir   **moi**
------------   **--------**
désirer   **désir**

Vous avez là, reconstituée, la formule très simple de cette considération de Lacan: *"Le sujet peut ne pas méconnaître que ce qu'il désire se présente à lui comme ce qu'il ne veut pas, forme assumée de la dénégation où s'insère singulièrement la méconnaissance de lui-même ignorée, par quoi il transfère la permanence de son désir à un moi évidemment intermittent, et inversement se protège de son désir en lui attribuant ces intermittences mêmes."*

Evidemment, il peut arriver que le vouloir et le désir coïncident. Je dirai que c'est même là ce qui mérite d'être appelé un acte, y compris le suicide - le suicide que Lacan rapporte à un *vel*. S'il prend le mot latin, c'est précisément pour laisser indécises la valeur de vouloir et la valeur de désirer. Nous avons là une coïncidence du vouloir et du désirer. C'est le principe unique des actes réussis. Je les mets au pluriel mais, au sens de Lacan, il n'y en a qu'un: le suicide. Les autres actes sont manqués, c'est-à-dire marqués de la division entre vouloir et désirer.

C'est là une affaire délicate, puisque, comme le dit Lacan, on peut *"être surpris de l'étendue de ce qui est accessible à la conscience de soi"*. Il est effectif que nous ne manquons pas de gens, de gens qui ne sont pas du tout passés par la psychanalyse, pour témoigner de l'écart entre vouloir et désirer. Ca prend en général la forme de *n'avoir pas pu s'empêcher*. Cette expression ne fait que trahir et commenter cette opposition-là. C'est évidemment plus difficile de s'apercevoir de ce clivage sans l'analyse.

Lacan fait précisément de cet écart le point où le sujet vient buter sur, dit-il, la question de son essence. Nous allons reprendre cette question de l'essence, puisque, chaque fois que Lacan parle du désir, il est question de l'essence de l'homme.

Cette question de l'essence de l'homme comme étant celle du désir est tout à fait traditionnelle. C'est au moins la version spinoziste, la tradition spinoziste,

s'il y en a une. Il y en a une, puisqu'ils sont deux: Spinoza et Lacan. Lacan bute sur la question de l'essence dont Spinoza a donné la solution en disant que l'essence de l'homme c'est le désir. On a, au fond, deux solutions: dire que l'essence de l'homme c'est le moi, ou dire que c'est le désir. Le désir tel que le définit Lacan, c'est une éclipse du moi. C'est bien ce qui nous rend sceptiques quand quelqu'un vient à la psychanalyse pour mieux se connaître. On n'a aucune chance de mieux se connaître au sens du moi, dans la mesure où ce dernier est très classiquement une fonction de méconnaissance du désir.

La question de l'essence du sujet est évidemment la question: Que suis-je? - qui se formule à partir de la question: *Che vuoi?* Là encore, Lacan a pris une langue étrangère. Il n'a pas pris le latin mais l'italien, parce que, si on avait à le dire en français, on serait plus gêné. C'est pour cela qu'il a été chercher cette expression, et non pas parce que *Le Diable amoureux* est une chose tellement inouïe. Ca vaut la peine d'être lu, mais enfin... Ca se met en général dans les bibliothèques d'ouvrages curieux. Ca a été réédité comme ça, par un libraire malin, dans une collection soit-disant dirigée par Jose Luis Borges. Lacan est allé chercher le *Che vuoi*, parce que c'est une question qui suppose la scission du vouloir et du désirer, du moi et du désir, et dont il dit que c'est précisément par elle que commence une analyse, étant *"celle qui conduit le mieux au chemin de son propre désir."* C'est, là encore, l'idée que le désir est la question du désir de l'Autre, et donc que la question de ce que je veux se pose au mieux par la question du *Che vuoi: "celle qui conduit le mieux au chemin de son propre désir, s'il se met, grâce au partenaire du nom de psychanalyste, à la reprendre, fut-ce sans bien le savoir, dans le sens d'un* Que me veut-il*."*

Là, le savoir-faire du psychanalyste est situé d'une façon tout à fait précise. C'est celui qui permet au sujet de reprendre la question du *Que veux-tu* comme un *Que me veut-il*. Quel est le progrès de l'un à l'autre? C'est que cette reprise articule la dépendance du désir à l'endroit de l'Autre. Cette question du *Que me veut-il*, l'analyste doit la laisser pendante, ouverte, ce qui n'est pas facile. Ce n'est pas facile dans la mesure où il y a évidemment une réponse toute prête de l'analysant, à savoir: *Il veut que je parle*. Mais c'est pourtant au delà de ce *Il veut que je parle* - qui est en même temps la condition de la psychanalyse, qui est la face que l'acte analytique présente du côté du désir - que se fait le travail de l'analysant. Cet *Il veut que je parle* est évidemment la formule minimale du désir de l'analyste. C'est pourquoi l'analyste ne s'autorise que de lui-même. Cette formule veut dire en particulier que l'analysant, lui, ne s'autorise pas de lui-même. Le psychanalyste ne s'autorise que de lui-même, ça veut dire que l'acte est du côté du psychanalyste. C'est pourquoi, malgré les coordonnées signifiantes de la démarche de l'analysant et l'allure de franchissement que présente l'entrée en analyse, Lacan n'a pas situé l'acte du côté de l'analysant. Si le psychanalyste est forcé de s'autoriser de lui-même, c'est parce qu'il n'y a pas d'acte de l'acte. Vous voyez que quand on se casse un tout petit peu la tête, on peut réussir à faire sortir de la routine, pour retrouver son tranchant, ce terme maintenant rebattu du *Che vuoi*.

Dans ce contexte, le moi apparaît bien comme une fonction de méconnaissance. Le moi est au principe de la méconnaissance, de la dénégation. C'est ce que Lacan attribue à Freud. Le moi est support de méconnaissance, d'aliénation et de dénégation. C'est une conceptualisation qui a toujours sa valeur, même si nous pensons au moi développé, au moi joycien. Nous voyons que le moi joycien est aussi bien une fonction de dénégation et

de méconnaissance. En tout cas, ça nous indique qu'il peut y avoir un écart entre le moi comme symptôme et la structure. C'est une problématique dont on s'est gargarisée à l'EFP, sous prétexte que Lacan aurait dit que le symptôme est structure. Lacan a peut-être dit que le symptôme est structure, mais moi, tout ce que je sais, c'est que tout ce qui figure ici, dans ses textes, implique exactement le contraire, à savoir qu'il y a un écart entre symptôme et structure. C'est d'ailleurs justement ce qui rend raison de la clinique dite *borderline*. Le symptôme est évidemment structure au niveau de *s*(A). Le symptôme comme message est structure. Le symptôme est structuré comme un langage, mais il peut parler à côté et c'est ce qui fait son écart d'avec la structure.

L'homologie entre le désir et le moi est ce qui figure aussi bien, si vous savez le déchiffrer, dans le Graphe de Lacan. Ce Graphe comporte que le désir se règle sur le fantasme de la même façon que le moi se règle sur l'image de l'autre. C'est cela que Lacan appelle l'homologie du désir et du moi, à cette différence près que, par rapport au fantasme, la flèche entre le moi et *i(a)* est faite dans l'autre sens et n'est donc pas à lire de la même façon:

$$d \rightarrow (\$ <> a)$$

$$m \leftarrow i(a)$$

Nous devons donc lire, ici, que le désir se règle sur le fantasme, et là, que l'image de l'autre a fonction de modèle du moi. C'est ce que Lacan dit, page 816: *"Sur le fantasme ainsi posé, le graphe inscrit que le désir se règle, homologue à ce qu'il en est du moi au regard de l'image du corps, à ceci près qu'il marque encore l'inversion des méconnaissances où se fondent respectivement l'un et l'autre."* Ce qui marque l'inversion des méconnaissances, que nous avons vue expliquée à la page précédente, c'est l'inversion de la flèche.

La position du moi comme fonction de méconnaissance est ce qui, dans l'enseignement de Lacan, a permis de dégager le sujet du signifiant, de montrer que le sujet du signifiant est constitué d'une façon tout à fait différente, à savoir que ce sujet-là ne se modèle pas sur l'image de l'autre, qu'il n'est pas pris essentiellement dans l'agressivité imaginaire, mais qu'il est coordonné à la chaîne signifiante. C'est le mérite de cette théorie et c'est un combat qui a été remporté de haute lutte il y a vingt-cinq ans. J'ai longuement commenté, au début de l'année, comment Lacan a progressivement dégagé le désir du narcissisme et de l'imaginaire en le rapprochant de la chaîne signifiante, en en faisant une fonction de cette chaîne. Mais là, au point nous sommes, dans "Subversion du sujet", le désir est encore une fonction équivoque. Ces quatre termes du fantasme, du désir, du moi et de l'image de l'autre sont, sur le Graphe, un circuit imaginaire. Tout cela est écrit en petites lettres italiques et on pourrait en faire le discours de l'imaginaire, en tout cas le circuit de l'imaginaire.

En même temps, il y a déjà présent l'articulation du désir à la chaîne signifiante comme métonymie. Cette permanence du désir, Lacan en rend foncièrement compte, à cette date, par la permanence de la chaîne signifiante. Il considère que la seule manière de rendre compte, d'une façon logique et

raisonnable, de la permanence du désir freudien - qui ne peut en aucun cas être une fonction vitale de l'organisme, en ce qu'aucune de ses fonctions, ni la faim ni la soif, n'a chez l'être humain cette permanence -, c'est de le lier, ce désir, aux exigences de la chaîne signifiante, c'est-à-dire aux exigences d'un texte, c'est de montrer que le désir est toujours dérivé et accroché à un texte.

Seulement, Lacan a rencontré une autre fonction, une autre fonction que, à cette date, il situe en avant du désir et comme étant son point de réglage, à savoir le fantasme. Le fantasme, évidemment, est lui aussi un principe de permanence. Mais est-ce que c'est un principe de permanence qui est strictement réductible au texte signifiant, même s'il comporte un aspect de texte signifiant, un aspect de scénario? Voici ce que dit Lacan: *"Pour retrouver de tout ceci la pertinence, il faut qu'une étude assez poussée et qui ne peut se situer que dans l'expérience analytique, nous permette de situer la structure du fantasme en y liant essentiellement, et quelles que soient les élisions occasionnelles, à la condition d'un objet, le moment d'un fading ou éclipse du sujet étroitement lié à la Spaltung ou refente qu'il subit de sa subordination au signifiant."* Je vois que plus personne n'écoute quand je lis du Lacan. On écoute seulement quand je l'explique. C'est un effet très inquiétant.

Si on regarde ce passage, que voit-on? On voit d'abord qu'il y a deux fois le mot *lié*. C'est une phrase extrêmement ouvragée et qui comporte en même temps une petite indécision sur ce *lié*. Je pense que ça s'éclaire et se lit ainsi: Compléter la structure du fantasme en y impliquant essentiellement la liaison du *fading* du sujet à la condition d'un objet. Ca, ce n'est rien de plus que la formule ($ <> *a*) - cette formule minimale du fantasme étant la conjonction, la soudure du sujet du signifiant avec un objet privilégié, singulier et toujours repérable, quelles que soient ses *"élisions occasionnelles"*, c'est-à-dire ses intermittences. Lacan ne fait là que commenter cette conjonction du sujet du signifiant avec un objet.

C'est là une formule qui peut aussi bien être imaginaire, qui peut être du premier comme du second temps de l'enseignement de Lacan. Simplement, là, Lacan lie cette disparition ou ce *fading* du sujet au fait qu'il subit sa subordination au signifiant. Autrement dit, la division du sujet qui est là en cause, à cette date, est attribuée au signifiant. Or, le point essentiel, le point de bascule, c'est qu'ensuite cette division du sujet sera attribuée essentiellement à l'objet même. Vous voyez que la même formule peut être tout à fait différente selon qu'on considère que le sujet est barré par le signifiant et qu'en ce point l'objet vienne en quelque sorte le combler, combler la marque qu'il reçoit du signifiant - c'est pour cela qu'il peut aussi se passionner, ce sujet, car, du fait qu'il parle, il lui manque quelque chose - ou selon qu'on considère que l'objet *a* soit la cause de cette division, que le signifiant divise le sujet mais en tant qu'il produit l'objet *a*.

Il peut vous sembler qu'on est là sur des têtes d'épingles théoriques, mais elles ont pourtant une conséquence tout à fait déterminante et sur la pratique et sur le statut de la personne. Ce n'est pas la même chose de dire que l'objet occupe le moment de *fading* du sujet et de dire, comme Lacan le dira plus tard, que l'objet cause ce moment de *fading*. Dès lors qu'il dira que l'objet est cause du moment de *fading*, il ne dira plus que le désir se règle sur l'objet. Nous sommes là sur un point de bascule.

Il reste qu'un peu plus loin dans ce texte, Lacan pose le fantasme - ce fantasme qui est encore essentiellement le fantasme imaginaire, même s'il est

scénario - comme l'étoffe de ce *Je* qui se trouve primordialement refoulé. Voilà donc une définition du fantasme: l'étoffe du *Je* primordialement refoulé. Je crois que je vous ai alerté sur ce statut du *Je* comme distinct du sujet. Il est chez Lacan question du *Je* chaque fois que la jouissance est en cause. C'est ce qu'on voit un peu plus loin, dans le même texte, lorsque Lacan repose la question du *Qui suis Je*, et qu'il y répond, reprenant les vers de Valéry, en disant que le *Je* est à la place de la jouissance. Là, déjà, en filigrane, la connexion du fantasme et de la jouissance est articulée, et aussi bien le problème du *Je* de la jouissance, qui est là à distinguer du sujet de la jouissance.

Le fantasme comme l'étoffe du *Je* est le support que nous avons pour la suite de notre investigation. Ca dit aussi la valeur de la traversée du fantasme, du fantasme comme étoffe du *Je*. Que la fantasme soit l'étoffe du *Je*, c'est ce qui justifie Lacan de situer la passe au niveau de la traversée du fantasme. Toute son articulation de la passe s'inscrit exactement à cet endroit-là. En effet, ce fantasme supporte le sujet du signifiant dans une fonction qui est tout à fait essentielle et qui n'est pas simplement l'imaginaire. Le fantasme supporte le sujet dans ce que Lacan a osé appeler son faux être. Nous sommes à la recherche de cet être du sujet. Nous sommes à la recherche de son être et nous sommes à nous demander si cet être a ou non une essence. Situer l'être du sujet au niveau de l'objet *a*, ce n'est pas seulement de l'algèbre, c'est dire que nous n'avons pas d'essence, et que, si le désir est sans doute l'essence de l'homme, il faudrait encore que le désir soit une essence. C'est là le truc. C'est là le truc que Lacan dévoile dans sa *Proposition de 67* sur la passe. Il ne suffit pas de poser le moi comme boursouflure imaginaire, et le sujet du signifiant comme la vérité qui devrait émerger de l'expérience analytique. Dans le Séminaire où il a introduit la passe, Lacan situe précisément comme *"au-dessous de l'être bouffi d'imaginaire"*, et comme lui donnant sa place, ce qu'il appelle le faux être du sujet.

Eh bien, je dirai que ce dont il s'agit avec la personne, c'est précisément de ce faux être, ce faux être dans lequel le sujet est installé, ce faux être qui se présente essentiellement comme un *je suis*. *Faux être* n'est pas un terme heureux et Lacan ne l'a pas vraiment repris. Mais qu'essayait-il de désigner là? - sinon un niveau qui est comme tel distinct du sujet de l'inconscient mais qui n'est pas simplement le moi imaginaire, qui est un certain niveau de consistance dans le rapport du sujet à sa jouissance, et qui donne effectivement un certain *je suis*. Vous savez que Lacan a fait toute une machinerie là-dessus. Je laisse de côté la machinerie, qui peut être expliquée en deux coups de cuillère à pot ou à peu près. Je la laisse de côté pour essayer de nous approcher de cette zone problématique que Lacan n'a jamais martelée, et qui pourtant, une fois qu'on l'a isolée, dessine son cheminement d'année en année.

Ce je suis, je dirai que c'est un *je suis* de jouissance. C'est l'état normal du sujet. C'est l'état normal qui peut être qualifié d'un *je ne pense pas*, au sens où dans l'expérience analytique, par contre, on penserait de la pensée de l'inconscient. Autrement dit, si nous voulons caractériser l'état normal du sujet, l'état hors analyse du sujet, ce à quoi il peut avoir accès hors de l'analyse, cet espace, ce cercle de la conscience de soi, il ne suffit pas de parler du moi. Ca ne suffit pas parce que le moi comme fonction est intermittent. Mais il reste qu'il y a une consistance de la personne indépendamment des intermittences du moi. Cette consistance est faite de la constance du rapport du sujet à sa

jouissance, et cette constance est corrélative d'un *je ne pense pas*, d'un *je ne pense pas à ça*. C'est de là que le sujet gagne son faux être, son être de *Je*. Par rapport à ça, une analyse suppose que le sujet puisse avoir accès à un certain *je ne suis pas*, au sens d'un *je ne suis pas dans l'inconscient*, d'un *je ne suis pas* qui est le propre de l'inconscient comme pensée. A cet égard, la traversée du fantasme est ce qui comporte le renoncement au *je suis* de jouissance.

Cette constance dans le rapport à la jouissance n'implique pas pour autant la complétude du sujet. Ca l'impliquerait s'il y avait rapport sexuel. Mais à ce niveau-là, le rapport sexuel continue de faire manque. C'est ce qui empêche que le faux être soit unifié par la jouissance. C'est ce qu'on appelle, à l'occasion, un con. C'est une catégorie dont Lacan faisait beaucoup usage et qu'il essayait de cerner. Il y a le fait de se maintenir au niveau de ce faux être, et on est con au moment où ne se marque plus ce qui continue de faire manque à ce niveau. Par contre, dans l'expérience analytique, l'analysant est conduit à renoncer à ce *je suis*, alors que l'analyste, au contraire, y est condamné. L'analysant renonce au *je suis* en tant que sujet barré, tandis que l'analyste, lui, est condamné au *je suis*, condamné à incarner l'état fondamental du *je suis*, condamné à incarner le *Dasein* fondamental. L'analyste est condamné au *je ne pense pas* qui est lié à ce *je suis*, tandis que l'analysant, lui, est invité à entrer dans ce champ de la pensée inconsciente.

C'est précisément parce que l'analyste est condamné au *je suis*, c'est-à-dire à faire l'être, qu'il peut tomber, à la fin de l'analyse, sous le coup du fameux désêtre. Tout le monde se gargarise de ce fameux désêtre de l'analyste. Mais, pour pouvoir être frappé de désêtre, il faut d'abord avoir théorisé la fonction de l'être de l'analyste. L'être, c'est beaucoup plus emmerdant que le désêtre, c'est sans comparaison. Evidemment, il y a des psychanalystes qui font des ravages sur la place de Paris parce qu'ils ne supportent pas le désêtre. Ca les conduit à ce qu'il faut bien appeler des voies de fait sur leurs analysants. Pas du tout ces voies de fait innocentes qui consistent à ficher une baffe à l'occasion. Ca, c'est la moindre des choses. C'est même courant dans la pratique du zen. On a pu dire que Lacan, à la fin de sa pratique, avait la main trop leste, mais il faut voir que c'est annoncé dès les premières phrase du *Séminaire*, quand il parle du maître zen qui donne un coup de pied. Je parle des voies de fait morales qui sont bien plus pernicieuses. Si l'analyste offre support au désêtre, c'est précisément parce qu'il est voué à incarner le *je suis* pendant qu'il exerce sa fonction.

Je me propose simplement de nommer du nom de personne ce faux être comme donnant précisément son support, son assise à tout ce qui peut être les élucubrations sur la permanence du moi. C'est parce qu'il y a un état structural du sujet qui est son *je suis*, c'est parce qu'il y a cette position-là, à quoi la psychanalyse en elle-même implique le renoncement, c'est parce qu'il y a une position de structure qui est le *je suis*, qu'il y a un moi. C'est évidemment un abord du moi tout à fait différent que de l'aborder simplement par ses coordonnées imaginaires.

Je vais m'arrêter sur ces quelques repère pour continuer la semaine prochaine. Je n'ai pas aujourd'hui rempli mon contrat qui était de parler du principe du plaisir et des évolutions de Lacan à ce sujet, mais j'essaierai de le faire la fois prochaine.

XXI

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 26 MAI 1982

Je ne dirai pas que l'examen du signifiant par Lacan n'a été que de façade, mais je dirai que l'attention exclusive portée au signifiant a peu ou prou masqué son effort d'élaboration portant sur l'être du sujet. Le sujet du signifiant, le sujet barré en tant que tel, n'est pas l'être du sujet. Malgré tout ce qui a pu se formuler comme critique à la mode de l'ontologie au nom du structuralisme, Lacan a toujours maintenu que l'enjeu d'une analyse est un certain avènement de l'être. Evidemment pas sous une forme rayonnante et qui serait équivalente au bien, au beau, au vrai, mais il y a avènement de l'être. Je dirai même que toutes les différentes théories du transfert chez Lacan prennent pour repère l'avènement de l'être du sujet. Lacan dit lui-même avoir ajouté à la psychanalyse la théorie de l'objet *a*, dont on peut dire qu'elle s'inscrit comme une doctrine moderne de l'être.

Nous essayons donc de cerner une autre fonction, présente dans l'expérience analytique, que celle du sujet du signifiant. Il faut évidemment plutôt le faire à petits pas, parce que si se débonde cette barrière que Lacan a mise à la tour ontologique, si on laisse se fissurer ce mur, on peut alors recevoir sur la figure toutes les ordures qui sont derrière. Il faut donc y aller doucement, avec prudence. Essayer de rendre explicite cette autre face de son enseignement est effectivement un peu périlleux, puisqu'on risque le retour des idéologies personnalistes. A cet égard, il y avait quelque chose de positif dans la mécompréhension où Lacan a laissé ses auditeurs et lecteurs. Il a essayé d'écarter toute idée de substance du sujet, de telle sorte que lorsqu'on nous a ramené ça sous les formes évangéliques habituelles, on a pu identifier tout de suite que ça ne relevait pas de l'enseignement de Lacan.

J'ai commencé ce contournement en marquant que la théorie du moi doit être réactualisée, et que l'on ne peut se contenter ni du moi comme instance imaginaire ni du moi défini comme métonymie du désir - désir qui est lui-même une métonymie, celle du manque-à-être, ce qui fait du moi une métonymie de métonymie. On ne peut se contenter de ça, puisqu'il y a tout un autre versant qu'expose Lacan et qui fait du moi un symptôme, c'est-à-dire une métaphore si on se reporte à "L'instance de la lettre". J'ai donc commencé par évoquer la nécessaire réactualisation de la théorie du moi, pour essayer de montrer en quel sens son assise est donnée par le *je ne pense pas* du sujet, *je ne pense pas* qui est lié et touche à son *je suis* fondamental, c'est-à-dire à un *je suis* de jouissance.

C'est là que nous retrouvons ce souci de Lacan de situer le sujet, le sujet dont il s'agit dans l'expérience analytique par rapport au *cogito* cartésien. C'est un fil qui court à travers tout son enseignement. Il a pris ce *cogito* cartésien comme un repère, comme un mathème de Descartes, et il l'a modifié de façons diverses au cours de son enseignement. C'est tout à fait repérable dans la

diachronie de cet enseignement. C'est un repère au même titre que la lutte du maître et de l'esclave, elle aussi reprise et modifiée constamment.

Je ne vais pas rentrer dans la structure du *je pense, donc je suis* de Descartes. Je le pourrais, bien entendu, puisque j'ai appris à faire ça professionnellement et que les indications de Lacan sont spécialement précises et éclairantes. Pas seulement les siennes, d'ailleurs, mais aussi celles d'un certain nombre d'historiens de la philosophie. Je me contenterai de marquer que le point du *cogito*, le point évanouissant du *cogito*, est constitué - prenons-le au plus simple - d'une certaine inadéquation du *je pense* au *je suis*. Dans toutes les reprises qu'il a en pu en faire, Lacan s'est toujours efforcé de disjoindre le *je pense* et le *je suis*, en considérant que c'est ce qu'imposait l'expérience analytique. Le plus simple de l'expérience analytique, c'est ce qu'il formule dans "L'instance de la lettre", à savoir que, dans cette expérience, je ne pense pas où je suis. Il y a là un décalage entre la pensée et l'être - je pense où je ne suis pas, et je suis où je ne pense pas - et cette disjonction est ce qu'impose au minimum l'existence - la supposition que nous faisons de cette existence - du refoulement.

Lacan a évidemment raffiné cette disjonction au cours du temps. Il l'a raffinée spécialement pour donner sa logique à la passe. Eh bien, cette passe de Lacan n'est pas concevable sans cette disjonction du mathème cartésien. Elle n'aurait aucun sens si le *je suis* et le *je pense* n'étaient pas disjoints. La passe est à cet égard une sorte de contre-*cogito*, je veux dire que ça expose un nouveau mariage du *je pense* et du *je suis*, de nouvelles noces du *je pense* et du *je suis*, les noces analytiques du *je pense* et du *je suis*. Ca demande évidemment de s'expliquer un petit peu et c'est ce que je vais faire.

Comment situons-nous ce *cogito* de départ? J'ai dit *mathème cartésien*, mais Descartes, bien sûr, n'en fait pas du tout une écriture. Ce *cogito* fonde pour lui la transparence du *Je* - transparence dont Sartre, malgré tout existentialisme, a été le promoteur aussi bien, puisque c'est au nom de cette transparence de la conscience à elle-même qu'il a, sinon rejeté, du moins essayé de reformuler la théorie de Freud. Il y a bien quelque chose qui chez lui a perduré du *cogito* cartésien, puisque dans son *Etre et le néant*, dans la quatrième partie consacrée à la psychanalyse, il a considéré l'inconscient comme une contradiction dans les termes. Qu'est-ce que c'est le *cogito* dans nos termes à nous? Je me suis demandé ça. Ou plutôt: Qu'est-ce que c'est son idéologie? Ca pourrait se résumer à ceci, que le sujet du *cogito* serait représenté par un signifiant et un seul - ce qui, chez ces penseurs du *cogito*, implique précisément que ce ne soit ni pour ni par un autre. La transparence du *Je* implique l'annulation, et même la forclusion, de l'Autre signifiant. Il y en a un et un seul. C'est seulement par cette réduction au signifiant unique que peut être réalisée la coïncidence du *je pense* et du *je suis:*

$$\frac{\mathbf{Su}}{\$}$$

Ce qui est présent dans le *cogito*, c'est que ce *cogito* ne s'atteint que par le rejet de tout savoir. Lacan l'a très bien souligné dans le *Séminaire XI:* la recherche de Descartes, en tant qu'elle aboutit au *cogito* comme un de ses

temps, n'est pas une recherche de savoir mais une recherche de certitude. C'est si peu une recherche de savoir que ça commence par balayer tous les niveaux acquis du savoir. Ca commence par rejeter la Sorbonne, Aristote et Saint-Thomas, et puis ça rejette même, par le fameux doute hyperbolique, le savoir des mathématiques. On sait pourtant que Descartes y était versé et qu'il était même inventeur de mathématiques. Mais le moment propre du *cogito* suppose le rejet de tous les niveaux de savoir, et c'est dans ce vidage du savoir qu'émerge, comme un simple point de coïncidence, la certitude du sujet pensant, la certitude qu'il aurait de son être. Comme si précisément, en ce point, énoncé et énonciation se confondaient. D'où le tour que Lacan, à l'occasion, a donné au *cogito* pour y réinscrire la division du sujet de l'énoncé et du sujet de l'énonciation: *Je suis ce qui pense: "donc je suis"*. C'était là l'astuce qui faisait valoir la division restituée de l'énoncé et de l'énonciation - astuce qui, sous les espèces du *cogito*, est en fait un faux *cogito*, un *cogito* du sujet divisé et non du sujet coïncidant.

Ce rejet de tout savoir est d'une certaine façon la condition même de l'accès à la certitude. C'est pourquoi je dirai que Lacan a toujours situé la certitude non pas du côté du savoir mais du côté de l'acte, ceci dans la mesure où un acte n'émerge que du rejet du savoir. Dans l'ordre du savoir, il n'y a pas d'actes mais des conséquences. La certitude est autre chose que la démonstration. Lacan évoque l'acte de Descartes mettant en suspens l'univers du savoir, c'est-à-dire l'ordre signifiant. C'est par là que cet acte est créateur. S'il mérite d'être un commencement dans l'histoire du sujet - s'il y en a une -, c'est précisément parce qu'il ne se déduit de rien du savoir antérieur. Ce n'est qu'après coup que l'on va trouver les sources thomistes et médiévales de la pensée de Descartes. Il y a un philosophe qui s'est attaché à ça et que Lacan aimait beaucoup, à savoir Etienne Gilson, qui trouvait après coup, dans le savoir médiéval, tout ce qui préparait Descartes. On peut même remonter jusqu'à saint Augustin et ses *Confessions*. Mais il n'empêche que l'émergence du sujet cartésien est effectivement l'émergence d'un ordre nouveau du savoir qui suppose précisément cette mise en suspens du savoir antérieur.

Il faut dire que Lacan avait l'idée, l'idée folle, utopique, qu'une analyse arrivée à son terme mènerait le sujet à un acte de cet ordre: suspendre l'ordre du savoir et, dans ce suspens, faire un acte, un acte producteur de certitude. C'est pour vérifier cela que Lacan a inventé la procédure de la passe, pour vérifier dans quelle mesure son Ecole serait peuplée de petits Descartes. Le *cogito* cartésien est, si vous voulez, un *analogon* du moment de la passe, au moins par ce qu'il comporte de rejet de tout savoir pour l'accès à la certitude.

Evidemment, cette idée qu'il y a un signifiant unique qui représente le sujet, avec ce que ça comporte de rejet du savoir, donne quelque chose qui n'est pas très joli dans le subjectivisme sartrien. Ca donne précisément le mépris pour l'élaboration scientifique. Il est sûr que la promotion de l'existentialisme comme philosophie princeps dans les universités françaises, a eu pour conséquence la disparition et la minorisation de tout ce qui dans la tradition philosophique était réflexion sur la science. C'est ce qui explique que les petits philosophes, les petits amoureux de la philosophie que nous étions, avions, dans les années 60, et d'un même pas, renoué avec la tradition épistémologique tout en embrassant le structuralisme. Nous avions découvert qu'il y avait, à côté, ce que Lacan appelle S_2, ce savoir qui comporte que le sujet ne se représente pas par un signifiant unique, qu'il en faut toujours un autre, et qu'il

y faut virtuellement l'ensemble du savoir:

$$\frac{\mathbf{Su}}{\mathbf{\$}} \quad \frac{\mathbf{S_2}}{\boldsymbol{a}}$$

Lacan note cela entre parenthèses dans "Subversion du sujet" et Descartes ne le méconnaît pas. C'est de façon abusive que l'on a tronqué le *cogito* en s'imaginant qu'avec cette partie-là du tableau, on avait tout dit, puisque le *cogito* n'est qu'un moment de la méditation de Descartes, un moment après quoi le sujet acquis du *cogito* se rejette évidemment du côté de Dieu, du côté d'un Dieu garanti, d'un Dieu qui est une garantie. Ca veut dire quoi? Ca veut dire que Descartes ne s'est pas imaginé comme Sartre que le sujet était cause de soi. Il ne s'est pas imaginé que dans l'expérience privilégiée du *cogito*, il découvrait le sujet s'accouchant de lui-même, même si le sujet atteint cependant, dans ce moment, sa certitude d'être. Par une nécessité qui est cette fois-ci logique, par une nécessité de savoir, ce sujet est renvoyé à la puissance qui le cause. Je n'ai pas le temps de prendre le texte même de Descartes mais c'est vérifiable. Lisez la *Troisième méditation* à ce sujet.

C'est là que les textes de Lacan sont parfois d'inflexion variable. D'un côté, on peut mettre au discrédit de Descartes d'avoir exagérément accentué cette représentation unique du sujet. D'un autre côté, une lecture plus complète indique que le sujet même du *cogito*, si certain qu'il soit de lui-même, n'est pas pour autant cause de lui-même mais précisément renvoyé à son créateur. C'est là que Lacan voit l'annonce que Descartes ne méconnaissait pas la dépendance du sujet à l'endroit du signifiant qui le détermine. C'est une notion foncière de l'enseignement de Lacan: le sujet n'est pas cause de soi mais déterminé par le signifiant et causé dans sa division par l'objet *a*. Ce que Lacan a essayé de cerner, de construire comme l'être du sujet, c'est ce qu'il a baptisé l'objet *a*. La question ici est celle qu'il formule dans "Subversion du sujet": *Que suis Je?* Et il n'y a pas d'autre réponse que celle-ci: *Je suis à la place de la jouissance*. C'est là, chez Lacan, le vecteur qui supporte la reconsidération du *cogito* cartésien. Il faut entendre ce *je suis* avec tous les échos qu'il prend du *cogito* de Descartes - *Je suis à la place de la jouissance*. Le *Je* n'est pas à la place du S_1 ni à la place du S_2. L'être du sujet, on l'a abrégé en l'appelant le *Je*. Eh bien, ce *Je* n'est pas trouvable dans l'ordre signifiant. Si cet être du sujet est à trouver quelque part, c'est dans la quatrième des fonctions qui complète la structure du discours. Le sujet du signifiant n'épuise pas tout ce qu'il en est de l'être du sujet. Lacan n'a pas cessé de le dire. Il n'a jamais dit que l'être du sujet se réduisait à son statut de sujet du signifiant. C'est précisément pour nommer, pour désigner ce en quoi le sujet du signifiant n'épuise pas l'être du sujet, qu'il a construit l'objet *a*, qui est, par approximation, la part du sujet qui n'est pas sujet du signifiant.

Vous voyez qu'il fallait bien que je vienne, en cette fin d'année, à ces définitions assez précises, puisque l'objet de ce cours est de commencer à déblayer le terrain et à expliquer en quoi "L'instance de la lettre" n'est pas le tout de la psychanalyse ni de l'expérience analytique. C'est ce qui explique - je l'ai déjà dit - qu'on puisse analyser quelqu'un dans une langue qui n'est pas sa

langue maternelle. Je me suis toujours posé cette question à propos de Lacan: Comment pouvait-il, après ce qu'il avait dit sur l'instance de la lettre, mener une analyse avec un patient d'une autre langue maternelle que la sienne? Eh bien, c'est ce que je retrouve ici qui le justifie. Ca ne veut pas dire pour autant qu'on ne puisse pas interpréter les lapsus que quelqu'un fait dans une langue qui n'est pas la sienne. Ce qui évidemment semble empêcher cela, c'est qu'on ne sait jamais si c'est un lapsus ou si c'est une erreur. Mais précisément, ça n'a aucune importance - je l'ai vérifié dans la pratique. Ca n'a aucune importance parce que le sujet se glisse très bien dans tout dérapage par rapport à l'ordre normal du savoir inclus dans la langue. La référence n'est pas ce que le sujet saurait ou pas de cette langue. Le système de cette langue, de toute façon, existe indépendamment de lui. Ce qu'il en a attrapé fait donc sens aussi bien que ce qu'il n'en a pas attrapé. Ca suffit à faire sens. Il ne faut pas, bien sûr, abuser de ça.

Le sujet comme pseudo cause de soi est donc ce qui paraît être l'être du sujet. C'est ce que Lacan a baptisé le faux être du sujet. Ca implique que quelque part il y en ait un vrai. Il s'agit là du faux être et non du *faut être*. Ce n'est pas le *faut être* par quoi on pourrait rétrospectivement traduire le manque-à-être de Lacan. Lacan a beaucoup insisté pour que ce qu'il appelle le manque-à-être du sujet soit traduit en anglais par *want to be*. Il a fallu faire accepter ça par son traducteur qui ne voulait pas en entendre parler, sous prétexte que ce n'était pas suffisamment anglais et que ce n'était pas ce que Lacan avait voulu dire. Ce n'est sans doute pas ce qu'il avait pu dire en français, mais c'est ce que la langue anglaise lui offrait. *Want* peut vouloir dire *manque*, ou *disette*, et l'expression *want to be* signifie *faut être*, *vouloir être*. C'est ce qui justifie ce sujet qui manque à être de s'accrocher indéfiniment à la métonymie signifiante parce qu'il *want to be*, parce qu'il manque à être et qu'il veut être. La problématique du manque-à-être, on s'en est gargarisé pendant des années et tout le monde la connaît. Mais elle n'a sa juste place que rapportée précisément à l'être du sujet dont il s'agit. Ce manque-à-être du sujet n'est pas l'alpha et l'oméga, ou plutôt, si vous voulez, c'est l'alpha, alors que l'oméga c'est l'être du sujet comme objet *a*.

Evidemment, il a été dur d'admettre le manque-à-être, puisqu'il a fallu perdre là quelques préjugés substantialistes. Mais, en définitive, tout le monde s'est retrouvé extrêmement allégé d'être manque-à-être. Ca pouvait, après tout, ressembler à une communauté des âmes: de manque-à-être à manque-à-être. Les psychanalystes vissés à une forme spécialement écoeurante d'être, se sont très bien accommodés d'être manque-à-être et de remplir de plus en plus d'espace en étant manque-à-être. C'est là que l'on s'aperçoit que les meilleures choses ont leur envers. Le combat pour que ce manque-à-être prenne un petit peu d'existence et un peu de place entre les substances, est un combat d'il y a quinze ans. Mais, en définitive, les substances n'ont pas trouvé de meilleur visage, de meilleure configuration que de se baptiser manque-à-être et de s'imaginer par là être nulle part. Il faut bien dire que le spiritualisme a pu faire ses choux gras du manque-à-être et spécialement du manque-à-être articulé au désir. Ca a conduit tout droit au Nouveau Testament, à l'Evangile revu par la psychanalyse.

Quand il a commencé à voir ce résultat, tout l'effort de Lacan a été de rappeler ce qui, et pour le désir aussi bien, constitue l'être, fait l'être. Le rappel de Lacan, c'est que ce désir métonymie du manque-à-être si sympathique à nos

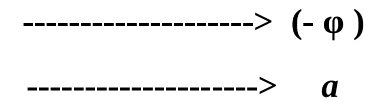
spiritualistes, est toujours vissé à un détritus qui, lui, fait être. Il fait même tellement être qu'il est sans essence. C'est ce que Lacan a développé comme objet *a*, cet objet qui finalement est resté tout de même en travers de la gorge de ses auditeurs. Le désir peut caracoler, se parer de toutes les moires, varier, glisser, se couler, réapparaître, disparaître, faire bonjour et au revoir, ce qui ne bouge pas, c'est l'objet, qui pour chacun est l'équivalent de ce qui chez le fétichiste est apparent. A cet égard, la structure du désir est foncièrement fétichiste. C'est cela que Lacan a souligné finalement s'agissant du désir. Ce qui chez le fétichiste est nécessaire à causer le désir est un être. Ce n'est pas quelque chose qui circule suivant les rails du signifiant. Avec les rails du signifiant, il suffit effectivement d'agir sur S_2 pour arriver à modifier S_1. Avec le signifiant, on peut toujours avoir l'idée qu'en continuant un peu plus longtemps, on va donner rétroactivement un autre sens à ce qui a déjà été. Il est tout à fait exaltant de découvrir que ça se modifie et c'est évidemment un petit espoir. Mais ce qui ne se modifie pas rétroactivement, c'est ce que comporte d'être cet objet cause du désir. Tous les élèves de Lacan ont la bouche pleine de l'après-coup, mais l'objet *a*, après coup et avant coup, ne se modifie pas.

A cet égard, il y a une seule chance, à savoir ce que Lacan appelle la passe, la passe qui n'est pas la modification de l'objet *a*, mais l'idée qu'en modifiant ce qu'il y a de signifiants autour de cet objet, on pourrait obtenir un certain effet de vérité à son propos, c'est-à-dire ce que Lacan appelle *le faire émerger*. Ce n'est pas le modifier. Il n'y a pas chez Lacan la moindre idée que l'on pourrait modifier l'objet *a* pour un sujet. Il y a l'idée qu'on peut le faire apparaître sous l'amoncellement des détritus signifiants qui le recouvre, ces détritus qui ont belle apparence. A cet égard, c'est comme la statue de Glaucon quand elle émerge de la vase. On retire cette vase et ce qui apparaît n'est pas une belle statue mais une merde. C'est ça le message de Lacan. La passe a ici une chance de trouver son étiage.

Je disais que le *cogito*, le *cogito* idéologique, est ce qui supporte le faux être du sujet. Ca comporte essentiellement un *je ne pense pas*, et c'est ce *je ne pense pas* qui est mobilisé dans l'expérience analytique. La règle primordiale, que dit-elle d'autre qu'un *Surtout n'y pensez pas!* Elle mobilise le *je ne pense pas*, elle le met au travail, elle le met au travail de cet accrochage éperdu de signifiants: *Allez y toujours!* C'est évidemment une expérience du désir. C'est une expérience du désir parce qu'elle mobilise sa métonymie. A cet égard, elle ne peut avoir qu'un seul terme, à savoir le manque. Elle a le manque comme terme, le manque qui s'appelle *moins-phi* dans l'écriture de Lacan. L'association libre conduit tout naturellement à ça. Elle conduit à l'expérience du manque de jouissance. Du moins, au manque de la jouissance une, puisque cette expérience est précisément construite sur le renvoi à l'Autre. A cet égard, l'expérience de la castration est déjà contenue dans le principe de l'expérience analytique. Elle est déjà présente dans la règle fondamentale. Elle est même une sorte de conséquence de cette règle fondamentale.

C'est là un des vecteurs de l'expérience analytique, et l'idée de Lacan, c'est qu'il y en a un autre. L'autre vecteur, c'est l'épreuve par le sujet de son *je ne suis pas*. C'est l'épreuve qu'il fait d'une pensée où il n'est pas, et cette épreuve est attachée, non pas au manque, mais à la perte de l'objet *a*. Le premier vecteur est un *je ne pense pas* dont la conséquence est toujours le manque au niveau du désir. Le deuxième vecteur est un *je ne suis pas* qui en définitive

renvoie toujours à l'objet comme perdu - cet objet perdu de jouissance qui serait, dit Lacan dans un Séminaire, comme à l'origine même de la structure inconsciente, ce qui est évidemment un point de vue tout à fait limite:



Toutes les constructions de Lacan depuis "Position de l'inconscient", depuis l'opposition de l'aliénation et de la séparation, sont fondées sur une double articulation de l'expérience analytique: une articulation au niveau signifiant et une articulation au niveau de l'objet, le *je ne pense pas* étant la formule du sujet aliéné, et le second niveau répondant à ce qui est la séparation.

L'expérience de la passe concerne le point de recouvrement de ces vecteurs parallèles. C'est le point supposé où viendrait se recouper le vecteur du *je ne pense pas* et celui qui s'origine du *je ne suis pas*. C'est le point où se trouveraient identifiés le manque au niveau du désir et cette cause de l'objet. C'est ce que je rappelais naguère dans des soirées que j'ai d'ailleurs payé cher d'avoir faites, à savoir les soirées de *Delenda*, quand je disais que la passe dans la théorie de Lacan supposait un chiasme entre le *moins-phi* et le *je ne suis pas*, entre le *je ne pense pas* et l'objet *a*. Je ne suis ici qu'à vous donner des repères. Je ne prétends pas expliquer, je vous donne des schémas, une carte.

La psychanalyse suppose que le sujet qui s'y engage se mette à l'épreuve d'un certain *je pense* qui est foncièrement supporté par ce *je ne pense pas* de l'aliénation. Je m'explique. Qu'appelle-t-on le sujet supposé savoir? J'ai été longtemps embarrassé de ce sujet supposé savoir, et j'avais naguère consacré six mois de cours à Vincennes pour m'expliquer ce problème. La thèse du sujet supposé savoir repose sur l'idée que les effets du transfert, positif ou négatif, ne sont pas le tout du phénomène ni non plus son aspect déterminant. Ca suppose que le transfert et la répétition soient deux phénomènes distincts. Quand Lacan est arrivé à ça, ce fut un progrès, puisqu'il était au contraire parti, comme tout le monde, de l'idée que transfert et répétition étaient identiques, que le transfert c'était que le sujet répète à votre propos des expériences qu'il a eues avec d'autres partenaires essentiels de son histoire. Lacan était parti de ça - vous le trouvez dans le rapport de Rome - alors que la novation des *Quatre concepts fondamentaux* consiste à poser que le transfert et la répétition sont deux concepts distincts, et que le transfert est à saisir d'abord, indépendamment de tout ce dont il peut se charger, comme un phénomène qui naît de la structure signifiante telle qu'elle est mise en place dans l'expérience analytique. Il y a un statut symbolique du transfert qui tient à la structure signifiante. Ca peut, par ailleurs, se charger d'amour. L'amour vient enrober cette relation au savoir, vient la masquer. Le transfert comme amour est essentiellement un moment de fermeture et de refus. C'est une connexion qui est apparue une première fois à Freud, lorsqu'il s'est aperçu que l'hystérique qu'il traitait, n'avait pas d'autre idée que celle de lui *sucer la pomme*, comme le disait Lacan. Le rapport du savoir à l'amour est évidemment une surprise, et l'idée de Lacan a donc été de disjoindre le transfert comme rapport au savoir de tous les phénomènes imaginaires dont il peut se charger, en admettant que

nous réduisions là l'amour aux phénomènes imaginaires, ce qui ne va pas de soi.

Qu'est-ce que commente ce sujet supposé savoir? Que foncièrement, dans l'inconscient, il n'y a pas de sujet au savoir. Ca veut dire que là les signifiants s'entendent entre eux, qu'ils font structure, qu'ils se tiennent par la main. Si tous les signifiants voulaient se donner la main... Eh bien, précisément, ils veulent, et ça fait un inconscient. Qu'est-ce que veut dire sujet supposé savoir? Ca veut dire qu'avec l'expérience analytique, un sujet tient à être supposé à ce savoir inconscient. Ca se traduit par une certaine animation de ce savoir. C'est ce qu'on a effectivement relevé depuis toujours avec le transfert: le savoir inconscient se met à s'animer, il se mobilise, il donne une chance de lever le statut du refoulé qu'a ce savoir. Le refoulement se lève précisément lorsqu'un sujet vient à être supposé à ce savoir. Le sujet supposé savoir est alors également contenu dans la règle fondamentale elle-même. La règle fondamentale n'est rien d'autre qu'un *Tu supposeras désormais un sujet au savoir inconscient*. Dans l'analyse, tel que ça s'entame, c'est une simple conséquence du rapport d'un signifiant à un autre. A cet égard, Lacan a bien situé ce sujet supposé savoir comme effet, dans l'analyse, du type de rapport signifiant instauré par l'analyste, à savoir comme un effet de signification qui prend forme de sujet.

Mais ce n'est pas tout, ce n'est pas là le tout du sujet supposé savoir. Cet effet est supporté en même temps par la localisation de l'objet dans l'Autre. C'est par là que l'analyste se trouve capable de susciter le désir dans l'expérience analytique. Non seulement il est invité à donner corps à cet effet de signification qui s'appelle le sujet supposé savoir, mais il donne corps aussi à cet objet cause du désir. Rappelez-vous l'écriture que je proposais: a_A, écriture qui peut faire de l'analyse une paranoïa dirigée. Ca suppose que ce que le sujet peut avoir de jouissance soit aussi bien localisé dans l'Autre, c'est-à-dire dans l'ordre signifiant. On le sait bien: il y a une jouissance propre à l'exercice de la psychanalyse pour l'analysant, à savoir la jouissance du blablabla, comme le dit Lacan. Ca surmonte la séparation de l'Autre et de la jouissance.

Ce qui supporte donc en fait l'expérience analytique, c'est la jonction ou le symphyse du sujet supposé savoir, qui est un effet signifiant, et de l'objet *a* qui est un produit. L'expérience analytique dure pour un sujet tant que le sujet supposé savoir reste établi sur l'assise que lui donne l'objet *a*. C'est cela qui fait l'être de l'analyste. C'est cela qui fait ce que l'analyste a d'être dans l'expérience. Ce n'est pas un simple effet de signification. C'est un effet de signification foncièrement supporté par la passion qu'induit l'objet *a*, passion imaginaire sans doute. D'ailleurs, chaque fois que l'on se passionne, il y a un effet de cet ordre.

C'est seulement là que prend son sens ce que Lacan formule comme corrélat du moment de la passe qui, pour l'analyste, est de tomber dans le désêtre. Le désêtre veut dire que se défait le mathème qui donne être à l'analyste. C'est le désêtre du sujet supposé savoir, c'est l'émergence de l'objet *a*. Ca veut dire la réduction du sujet supposé savoir à ce qui est son assise. Ca fait de l'être. Ca fait de l'être mais à l'opposé de tout ce qui serait sens et essence. Le désêtre du sujet supposé savoir est précisément ce qui fait émerger nue la fonction de l'être qui était cachée par ce sujet supposé savoir. Ca fait émerger nue la fonction de l'être mais cette fois-ci comme antinomique, antithétique à toute

donation de sens. C'est ce qu'on prend pour de l'absurde mais c'est plus précisément de l'ab-sens. Nous avons l'objet *a* comme antinomique à tout ce qui peut être donateur de sens dans le sujet supposé savoir. Il passe son temps à ça, le sujet supposé savoir: donner du sens. On passe aussi bien son temps à ça dans l'expérience analytique: on donne du sens, on remanie son histoire, on trouve du sens à ses symptômes. On nage dans le sujet supposé savoir. C'est un travail donateur de sens à l'intérieur du sujet supposé savoir. Ca peut évidemment produire un sujet supposé savoir absolument hypertrophié. Il y en a pas mal qui ont l'air d'avoir fini l'expérience analytique sur ce versant-là. Je veux dire avec des gamelles importantes, avec même le sens de la civilisation moderne et son avenir, la notion de grande sagesse.

L'idée de Lacan est au contraire que cette production de sens à l'intérieur du sujet supposé savoir se traduit finalement par un vidage de ce sujet supposé savoir. C'est comme un ballon qui crève à un moment donné. Ca se gave, ça se gave, et puis ça finit par crever. Mais ce n'est pas là une si bonne image, puisque, le sens, ce n'est vraiment pas facile de le garder ensemble. Le contenant du sens, c'est plutôt du modèle tonneau des Danaïdes. Plus on le remplit et plus il se vide. Toujours est-il que pour Lacan, l'expérience analytique ne culmine pas dans l'énorme sujet supposé savoir, mais au contraire dans son évanouissement. Ca ne veut pas dire qu'il n'y a plus de refoulement. C'était la question que l'on se posait traditionnellement: Est-ce qu'après une analyse, on a encore un inconscient? Les gens auraient bien voulu ça. Ca revient à l'idée qu'on pourrait cesser de supposer un sujet au savoir inconscient.

Cet évanouissement du sujet supposé savoir, c'est évidemment assez différent que de dire que l'on continue indéfiniment son analyse. Continuer indéfiniment son analyse, c'était ce que l'on prenait avant comme modèle. C'est tout à fait différent, et même exactement le contraire, de ce que Lacan dit, à savoir que l'analysant ne cesse pas de faire la passe. L'analysant ne cesse pas de tuer le sujet supposé savoir. Ce que Lacan a appelé la passe, c'est exactement le moment où ce petit machin-là, ce petit *a*, surgit. C'est comme le petit pois sous les énormes coussins du sujet supposé savoir, comme ce petit pois de la princesse - ce n'est pas Marie Bonaparte - qui surgit. C'est le moment où se défait la structure qui rend possible d'être en analyse. Ca ne veut pas dire que ce soit absolument instantané, mais que ça devrait pouvoir atterrir en douceur.

C'est aussi exactement la structure que Lacan reconnaît à l'acte. Un acte vrai suppose le suspens du savoir, du signifiant. Prenons l'acte de poser une hypothèse, de poser un axiome qui n'est fondé de rien. Quand on pose une hypothèse, on ne s'autorise que de soi-même. La conséquence de ce suspens du savoir, de cette introduction par là possible d'un nouvel arrangement signifiant, c'est que ça réduit le sujet, en quelque sorte par anticipation, au déchet. Ce qui émerge à ce moment-là comme objet *a* dans le suspens du savoir, c'est déjà le déchet de l'opération, de cette *épochè,* de cette suspension.

Pour la passe, c'est la même chose. La passe, en tant qu'elle annule le sujet supposé savoir et qu'elle fait émerger l'objet *a* dans un entre-deux du savoir, rend possible l'émergence d'un autre ordre signifiant. Sa condition est logiquement la déduction du sujet au déchet. Son être émerge comme déchet:

S S S → S → ***a***

C'est ce que Lacan dit dans son *Séminaire: "Là où le signifiant agissait, je dois devenir le déchet de ce que j'introduis comme nouvel ordre dans le monde."* Il donne à cet *agissait* la valeur propre de l'imparfait qu'il avait déjà noté chez Guillaume dans les *Ecrits*, cette valeur de l'imparfait en français qui veut dire à la fois ce qui a cessé d'agir, ce qui vient de cesser d'agir, et ce qui va juste après agir. C'est là, me semble-t-il, la définition même de l'acte et ce dont se paie toute émergence de signifiant nouveau. C'est pourquoi, si elle est authentique, la passe doit se traduire par l'invention de signifiants nouveaux. C'est pour cela que Lacan a eu cette idée, qui autrement serait folle, de lier l'authentification de la fin de l'analyse à la contribution de quelque chose de nouveau à la théorie analytique sur ses points cruciaux. C'est parce qu'il définit la passe comme suspens du sujet supposé savoir. Par là-même, le sujet est supposé pouvoir contribuer à donner du nouveau au savoir, puisque toute invention suppose le suspens du sujet supposé savoir. On invente effectivement du savoir en annulant le savoir qui précède. On peut dire qu'on s'appuie dessus, etc., mais foncièrement, au point où on invente, le signifiant ne décrit pas, le signifiant ne copie pas, le signifiant se produit. Et pour qu'il se produise comme nouveau, il faut précisément que le sujet se soit réduit à ce qui fait son être de déchet. A cet égard, la réduction au déchet est une promesse, une promesse de savoir nouveau. En tout cas, c'est cela la structure qui faisait lier à Lacan passe et transmission.

La réduction au déchet est donc la structure de tout acte. A cet égard, le suicide est l'acte par excellence, puisqu'il réduit le sujet au déchet total, avec cette petite différence qu'à ce moment-là il n'y a plus de monde pour lui. On voit en quel sens tout acte est suicidaire. Lacan disait qu'on se suicide pour ne plus rien vouloir savoir. Il disait que le suicide est foncièrement un suicide de séparation et non d'aliénation. Tout acte est suicidaire dans la mesure où il se traduit par une négation, une annulation, une suspension et un rejet du savoir.

Du point de vue de l'affect, ça peut se traduire de deux façons différentes. Ca peut se traduire par l'accès maniaque: le sujet se trouve allégé de ce qui l'opprime et l'oppresse comme élucubration signifiante. Ca peut aussi bien, dans l'identification à l'être, se traduire par une allure dépressive. C'est pourquoi Lacan, à l'occasion, a commenté la passe en parlant de la dépression qui l'accompagne, mais aussi de l'enthousiasme que comporte son moment. Il vaut mieux mettre les deux formules ensemble. Lacan a dit qu'en définitive le sujet prend plutôt ça maniaco-dépressivement. C'est pour ça que Lacan pouvait poser que le fameux méconnu Meyer s'était retrouvé tout à fait épuisé par l'invention de l'entropie, réduit à un état pitoyable par cette invention. Accoucher d'un ordre nouveau signifiant dans la science, comporte toujours quelque part la déchéance de celui qui l'a produit. C'est pour cela que Lacan a pensé assez vite qu'il était conduit à ça, à être le rebut de la communauté analytique. Il a fait ça vraiment jusqu'au bout. Le signifiant nouveau de la dissolution, qui a été vraiment un nouvel ordre institutionnel dans le monde, il l'a payé dans les termes mêmes qu'il employait dans les années 60, à savoir de devenir le déchet de ce qu'il introduisait comme nouvel ordre.

J'espère que je vous ai montré aujourd'hui une connexion signifiante importante dans l'enseignement de Lacan. J'ai encore différé de vous parler du principe du plaisir et j'espère donc y venir la semaine prochaine.

XXII

LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 2 JUIN 1982

On a organisé, à Bordeaux, une réunion dans le cadre de l'Ecole de la Cause freudienne, où il y avait bien d'autres personnes que les membres de ladite Ecole, puisqu'il y avait là, je crois pour la première fois dans cette ville, près de cent-cinquante personnes, ce qui témoignait de l'extension de l'audience de cette Ecole. Comme j'ai été amené à parler devant une très grande majorité de gens qui ne suivent pas ce cours, j'en ai donné, non pas un résumé, mais ce qui pour moi en est le relief. Par là, je suis déjà passé de l'autre côté de cette année universitaire, année où mon souci a été de restituer ce qui est finalement la part majeure de l'enseignement de Lacan, cette part qui ne se réduit pas à "L'instance de la lettre". C'est par là que j'ai commencé et je crois que ce que j'ai dit cette année peut prétendre à être démonstratif.

L'effort de Lacan lui-même a certainement été de se resituer par rapport aux avancées que constituaient ses premières années d'enseignement. Le problème qui l'a animé depuis 1957, est celui qu'il a reévoqué dans les termes très épurés de 1977: *Comment se peut-il qu'à partir du symbolique on touche au réel?* La question apparaît lorsque le point de vue trop simple du rapport de Rome est mis en question. C'est un point de vue qui en définitive réduit le réel au symbolique, et spécialement s'agissant du symptôme. Le réel du symptôme - je le dis sous réserve d'inventaire - est suffisamment méconnu dans le rapport de Rome pour qu'il puisse y être envisagé de lever le symptôme par la fonction de la parole, comme si le symptôme pouvait se défaire sans reste. On peut s'apercevoir que tout bascule dès que Lacan formalise la thèse du rapport de Rome dans "L'instance de la lettre", dès qu'il formalise les lois du langage, et qu'il donne aux lois de la fonction de la parole leur répondant dans la structure du langage avec la métaphore et la métonymie.

On voit là que Lacan s'oppose à lui-même, et c'est de là que prend toute sa valeur la théorie de l'objet *a*, théorie qui l'occupera entièrement, au point de dire que c'était là sa découverte. On peut résumer les efforts de Lacan dans ses Séminaires successifs qui, bien sûr, constituent autant d'avancées, mais qui cernent en définitive toujours le même point. Ce qui fait les avancées de Lacan, mais aussi son ressassement, c'est l'effort pour expliquer en quoi l'analyste, opérant par la fonction de la parole dans le champ du langage, peut obtenir une modification qui touche au réel de l'objet, au réel de la jouissance.

La place essentielle qu'occupe la passe dans son enseignement tient précisément à ça. La passe est l'expression de l'espoir de Lacan, qu'en opérant à partir du signifiant, on puisse obtenir une modification au niveau de l'objet. C'est pourquoi la passe n'est pas simple. Je veux dire qu'elle est double. Elle est supposée se produire quand le chemin que poursuit le sujet au niveau de la pensée inconsciente se croise avec ce qui peut se produire au niveau du fantasme. C'est pourquoi il y a dans la passe entrecroisement et chiasme entre

ces deux registres.

Qu'est-ce que Lacan a voulu dire quand il a parlé de l'échec de la passe? A-t-il voulu seulement parler de l'échec de la passe comme procédure dans son Ecole? - Ecole où il faut dire que, malgré la passion que cette passe suscitait, on a fait l'impasse sur la structure qui la soutient. C'est au point que ce que je rappelle là de l'enseignement de Lacan, peut passer pour une nouveauté, tout au moins une nouveauté dans son accent. Est-ce que Lacan a seulement souligné l'échec de la passe comme procédure? Ou est-ce qu'il a aussi désigné cet échec comme théorie qui vise à articuler l'incidence du symbolique sur le réel? Je ne me pose évidemment pas cette question sans précautions, et même sans réticences, puisque c'est le pivot de l'institution analytique dont je me réjouissais du succès en commençant ce cours. La passe est un pivot de l'Ecole de la Cause freudienne.

Il faut aller jusque-là, puisqu'en 77 - et c'est cela qui a justement fait son pessimisme - ça paraissait une idée folle à Lacan que d'espérer agir sur le réel à partir du symbolique. C'est de là qu'il a appelé de ses voeux un signifiant nouveau. J'encadre là quelques vingt années de son enseignement, de 1957 à 1977. Lacan nous a laissés sur cette question-là. On peut même dire que si ce signifiant nouveau n'arrive pas - il ne peut tomber du ciel, il faut le produire -, eh bien nous serons mal en point. Lacan nous laisse sur la question de fond de son enseignement, la question même dont la première solution a donné, avec le rapport de Rome, le départ de cet enseignement. Nous sommes donc à chercher du nouveau. Nous ne pouvons pas nous reposer sur des fondements qui seraient acquis. Nous ne pouvons avancer dans notre recherche analytique qu'en demeurant au niveau de ces questions fondamentales.

Toutes ces questions, Lacan se les est posées, il les a même répétées, mais se dressait alors, comme magiquement, une façade où l'attention de ses auditeurs s'arrêtait, au point qu'on a maintenant l'impression que tout ce ramdam théorique, que Lacan ne dissimulait nullement, se produisait dans la coulisse. Il ne se produisait pas du tout dans la coulisse. Lacan, comme dans certaines versions du théâtre moderne, admettait toute la coulisse sur la scène. Mais s'était dressé devant ses auditeurs - pour employer le langage théâtral de Corneille - une illusion comique, l'illusion que tout cela se poursuivait en ligne droite.

Bien que Lacan ait effacé ses traces ou qu'elles se soient comme effacées, on a bien, en certains points, les indices de ce qui se tramait dans la difficulté de cet enseignement. On a ces indices avec, par exemple, cette petite phrase qui se trouve dans le texte sur Daniel Lagache: *"Si tout est structure, tout n'est pas signifiant."* On les a aussi dans cette toute petite notation de "Position de l'inconscient", où Lacan dit qu'on mesure les difficultés qu'il a eues avec son auditoire au fait qu'il n'ait pu donner une suite au rapport de Rome qu'avec ce texte de "Position de l'inconscient", c'est-à-dire avec l'articulation de l'aliénation et de la séparation. C'est une proposition qui, tant qu'on n'a pas restitué le contexte, reste incompréhensible. Elle l'était pour moi jusqu'à présent. On a encore un autre indice de ce qui se tramait dans cet enseignement avec les approches de sa théorie de la passe.

Lacan nous montre que ce clivage est déjà dans Freud. Il y a chez Freud une découverte de premier abord: la découverte de l'inconscient. On a tellement ressassé ce syntagme qu'on ne s'aperçoit même plus de ce qu'il veut dire. C'est la découverte par Freud des formations de l'inconscient, dans ces écrits que

Lacan cite toujours par trois, comme les trois mousquetaires: *L'Interprétation des rêves*, la *Psychopathologie de la vie quotidienne* et *Le Mot d'esprit*. Ce sont les textes de la découverte de l'inconscient par Freud. Mais les trois mousquetaires sont quatre, et il y a une seconde découverte de Freud, une découverte qui a d'avantage l'air de se situer dans le registre de l'invention que dans celui de la découverte, et qui n'est pas en continuité immédiate avec le premier versant. Le quatrième mousquetaire, c'est les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, c'est-à-dire l'invention de la pulsion, et la mise en cause de l'objet perdu comme à l'"origine" de l'inconscient. Je crois que c'est sensible à tout le monde, même à ceux qui ne sont pas versés dans l'oeuvre freudienne: il y a une discontinuité entre les trois oeuvres de départ et cette oeuvre quatrième. C'est cette découverte de la pulsion qui finit par conduire Freud à renouveler sa topique, et finalement à isoler le ça où sont censées se croiser en silence les pulsions.

J'ai déjà résumé cela de cette manière à Bordeaux, bien que l'étendue d'une année ne puisse se comparer avec l'étendue d'une conférence, encore que celle-ci, étant déplacée, utopique et ectopique, m'ait fait voir les choses plus clairement.

La thèse ou la bonne nouvelle du rapport de Rome, c'est en définitive que le ça peut être ramené à l'inconscient. Ce qui résume cet évangile lacanien, cette bonne nouvelle lacanienne, c'est le *ça parle*. Ca a amusé tout le monde en son temps. *Ah! Lacan, comme il dit bien les choses!* Ca a même donné un slogan. Le *ça parle* résume d'une façon tout à fait précise la thèse comme quoi le ça se ramène à l'inconscient. Vous savez à quel point Lacan a mis l'accent sur ce qui peut fonder cette confusion, puisqu'il a martelé que pour Freud les pulsions ne sont pas du registre de l'instinct, qu'elles ne sont en rien naturelles, qu'elles sont articulées dans le langage, qu'elles répondent aux articulations de la grammaire d'une façon précises, et que, si elles sont silencieuses, cela n'empêche pas que le silence soit précisément une fonction de la parole. Vous savez que, dans le Graphe même de Lacan, la pulsion est articulée à partir de la demande. On a toujours commenté ça d'une façon un peu niaise dans l'Ecole freudienne de Paris. On savait que ($ <> D) était un sigle difficile, alors on l'a décomposé et on a fait un commentaire sur chaque terme. Mais enfin, on peut dire que le point essentiel de la formule de la pulsion exprime la réduction du ça à la formation de l'inconscient, c'est-à-dire à la fonction de la parole - cette formule s'écrivant précisément à partir du sujet barré du signifiant et de la fonction de la demande.

La conséquence du chemin dans lequel Lacan s'engage à partir de "Position de l'inconscient" - à côté des formations de l'inconscient dont il donne la structure comme étant celle de l'aliénation et comme répondant à la formule générale du sujet représenté par un signifiant pour un autre signifiant - c'est de faire valoir le registre de l'objet, registre dont Lacan articule l'essentiel à partir d'une seconde opération qu'il appelle la séparation. L'essentiel est qu'il la mette en parallèle, qu'il la traite sur un pied d'égalité avec les formations de l'inconscient. C'était resté un chapitre vraiment méconnu de l'enseignement de Lacan. Autant on s'était gargarisé des fonctions essentielles de l'aliénation que sont la métaphore et la métonymie, autant on avait passé sous silence et méconnu la fonction de la séparation.

Lacan, d'ailleurs, y a contribué lui-même. Je n'ai pas ma doctrine faite sur ce qu'il nous a caché et sur ce que nous nous sommes cachés, mais il est frappant

que dans le *Séminaire XI* - ça m'avait embarrassé au moment où je le rédigeais - Lacan soit beaucoup plus chaud sur la première opération que sur la seconde, au point qu'avec la meilleure volonté du monde, je n'avais pas pu donné à un des chapitres le titre: "La séparation". Il y a en effet deux chapitres consacrés à cette question et il aurait été simple d'appeler le premier "L'aliénation" et le second "La séparation". Il est bien sûr question de cette séparation, mais on ne peut donner un tel titre à la seconde séance. Il y a donc, chez Lacan lui-même, non pas l'évitement de la question, qui est parfaitement déployée dans son écrit, mais ceci, qu'il lui fallait mettre justement un peu de côté cette séparation pour continuer de développer à loisir. En tout cas, c'est présent dans ce moment. S'il a pu dire qu'il y avait un recommencement de son enseignement à partir de 64, ce n'est pas simplement parce qu'il s'était déplacé de Sainte-Anne à l'Ecole Normale Supérieure, mais bien parce qu'il thématisait la question que j'évoque. Ca l'a conduit tout naturellement à dire, en passant, que son fameux *ça parle* reposait sur une confusion, et qu'il importait de distinguer sérieusement l'inconscient et le ça.

La théorie de la passe repose sur cette distinction. Elle rend problématique la question de savoir ce qui soude l'articulation signifiante et l'objet perdu. La réponse de Lacan - c'est encore son optimisme à cette date - c'est un *c'est possible*. Il est possible qu'une articulation signifiante transforme, sinon l'objet lui-même, du moins les rapports du sujet du signifiant avec cet objet. Je dois dire qu'à Bordeaux, j'ai donné un exemple où la façon de dire transformait tout à fait le rapport du sujet avec le cadre du fantasme. J'ai pris le premier exemple qui me tombait sous la main et qui était tout à fait convenable, à savoir une petite histoire d'un humoriste anglais que vous trouvez dans un petit recueil, maintenant traduit en français, qui s'intitule *La Fenêtre ouverte*. J'aurais bien repris cette histoire aujourd'hui, mais il faut rire en racontant cette histoire, et, contrairement à Bordeaux, je n'ai pas ici envie de rire, ni surtout de refaire la même chose.

Cependant, dans cette salle plus petite où j'ai l'avantage de parler sans micro, je me suis dit que le moment pouvait peut-être être bien choisi pour étudier de près le texte de Lacan sur la passe qu'il a donné aux Italiens. C'est un texte qui a été publié dans l'organe intérieur de l'Ecole de la Cause freudienne et qui sera repris dans le prochain *Ornicar?*. C'est un texte qui nous montre ce que l'expérience de la passe avait déjà eu comme incidences pour Lacan. Comme, en plus, quelqu'un s'inquiétait de savoir comment je lisais Lacan, il m'a semblé que nous pourrions lire posément ce texte qui n'a pas encore été trop dépiauté.

Il s'agit d'une lettre de Lacan adressée aux Italiens et qui, comme la plupart de ses textes, est née des circonstances. Il y a là quelque chose qui est propre au style de Lacan. Ce n'est pas le style du manuel. Il avait voulu faire un manuel de psychanalyse au moment de la scission de 63. J'ai le souvenir qu'il m'avait montré, à cette date, le manuscrit. J'avais été surpris ensuite de ne pas le voir paraître. C'est ce qui avait fait dire à l'abruti de service que Lacan avait déjà complètement écrit le Séminaire des *Noms-du-Père* avant de le faire. Lacan - je l'ai déjà dit - n'a jamais complètement écrit un Séminaire avant de le faire. Ce qui, sans doute, est vrai, c'est qu'il avait rédigé ce manuel de psychanalyse, dont je pense que le contenu essentiel est passé dans *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, qui est le Séminaire qui ressemble le plus à un manuel, puisque Lacan développe là, pendant une année, une

architecture de quatre grands concepts.

Le point de vue du manuel ne pouvait foncièrement pas être celui de Lacan, précisément parce qu'il pensait tout le temps à la psychanalyse, comme on disait de Lénine qu'il pensait tout le temps à la révolution. Parce qu'il était toujours au travail à propos de l'expérience analytique, c'était seulement sous la pression des circonstances qu'il était amené à en détacher comme écrit un morceau. Il l'a dit lui-même: ses écrits sont comme les rebuts de son enseignement, ce sont des morceaux prélevés, des lambeaux qui demandent à être resitués dans le cours général de cette pensée qui se marque avant tout par le fait qu'il avançait. C'est là ce qui vérifie sa thèse qu'on pense avec ses pieds. D'ailleurs, il parlait debout. C'est ce qu'il faut faire si l'on croit sérieusement que l'on pense avec ses pieds.

Ce texte a été écrit sous la pression de circonstances qui n'ont rien de dramatiques, puisqu'il s'agissait simplement de vérifier qu'il est peu probable que la psychanalyse ait de l'avenir en Italie. Qu'est-ce qu'il faut comme conditions spéciales pour que le discours analytique prenne son indépendance? Il y a des discours antérieurs, et qu'il y ait des discours antérieurs, ça se voit mieux en Italie, puisqu'il y a l'Eglise. Pourquoi est-ce qu'il n'y aurait pas des psychanalystes d'Eglise? Il y a aussi, en Italie, le Parti Communiste. Pourquoi est-ce qu'il n'y aurait pas des psychanalystes du Parti Communiste? Il y a même une institution dont on n'ose pas dire qu'elle est plus secrète puisqu'elle est de notoriété publique, à savoir la mafia. Pourquoi est-ce qu'il n'y aurait pas des psychanalystes de la mafia? Il y a aussi, en Italie, une grande diversité régionale. Pourquoi est-ce qu'il n'y aurait pas des psychanalystes de Rome, des psychanalystes de Bologne, des psychanalystes de Milan et des psychanalystes siciliens? Comment ces différences, qui existent, qui sont légitimes, pourraient-elles cependant passer au second plan pour permettre l'émergence du fonctionnement du discours analytique comme tel? Lacan a donc fait l'effort de faire émerger ce discours analytique et de l'abriter dans une institution où il y aurait, bien entendu, des psychanalystes du Parti Communiste, de l'Eglise, de la mafia, etc. Il n'y a aucune raison pour qu'une institution analytique soit atopique. Chacun, par ailleurs, peut continuer d'adhérer à des idéaux qui sont respectables. Je dis cela aussi pour l'Eglise et pas seulement pour la mafia.

Lacan essaye donc de faire accoucher ce qu'il appelle le groupe italien. C'est précieux parce que ça nous montre tout de même ce que l'on peut attendre de psychanalystes qui auraient fait la passe. Evidemment, on peut quand même attendre d'eux une petite distance d'avec ces idéaux préexistants au discours analytique. C'est, en tout cas, ce que ce texte de Lacan laisse entendre: une petite distance d'avec ces idéaux.

Ce texte est d'abord une grande déclaration de réalisme. Ca commence ainsi: *"Tel qu'il se présente, le groupe italien a ça pour lui qu'il est tripode."* Tout est dans le *tel qu'il se présente*. Ca évoque évidemment le *tel qu'il devrait se présenter*, mais ça prend les choses comme elles sont, ce qui, s'agissant des affaires institutionnelles, est une leçon d'importance. Les affaires institutionnelles, il faut les prendre telles qu'elles se présentent, c'est-à-dire qu'il ne faut pas les prendre avec idéalisme. C'est un conseil tout à fait important. On se retrouverait, dans la Cause freudienne, tout à fait emberlificotés, si on voulait que les analystes qui nomment les analystes ayant fait la passe, aient eux-mêmes fait la passe. Cette exigence d'idéalisme nous

ferait évidemment tomber dans le paradoxe de l'oeuf et de la poule. Prendre les choses telles qu'elles se présentent, c'est admettre que les analystes formant un corps qui n'a pas été sélectionné par la passe président justement à cette procédure. Ce *tel qu'il se présente* est bien ce qu'avait fait Lacan pour la passe dans l'Ecole freudienne de Paris, et il est pour nous d'un enseignement précieux.

Lacan nous dit donc que le groupe italien est tripode et que *"ça peut suffire à faire qu'on s'asseoi*e *dessus"*. Nous avons là, en résumé, tout le style de Lacan dans ces affaires. En effet, le *s'asseoir dessus* a évidemment des connotations dévalorisantes. Quand je dis que je m'asseois dessus, ça veut dire que je m'en fous. C'est idiomatique en français. Ce *s'asseoir dessus* est évidemment le corrélat du *tel qu'il se présente*. Il faut savoir aussi s'asseoir sur les choses telles qu'elles se présentent. Ce n'est pas non plus être dans une révérence complète à l'endroit de ce qui est là. Lacan a dit *tripode* simplement parce qu'il y avait trois analystes de trois groupes italiens qui venaient chez lui et qu'ils pouvaient prendre comme départ de ce groupe. C'est la structure minimum du tabouret. Le tabouret est un objet lacanien. Lacan l'évoque déjà dans le *Séminaire III*. On s'asseoit plus volontiers sur quatre pieds mais on peut aussi le faire avec trois sans se fiche par terre. C'est évidemment un peu moins stable, mais c'est cela qui occupe Lacan, à savoir l'équilibre, l'équilibre toujours nécessaire dans les affaires institutionnelles. Les affaires institutionnelles ne sont pas du registre de l'absolu mais du registre du *tel qu'il se présente*, du registre de l'équilibre, et aussi du registre de ce que Lacan, plus loin dans ce texte, appelle sa prudence. Quand il parle de sa prudence, ce n'est pas une disposition psychologique mais la fonction éminemment politique qu'a dégagée Aristote. Même pour ces petites choses-là, les références et les connotations de Lacan puisent dans un registre et dans une bibliothèque extrêmement vastes, ce qui fait que l'on se demande s'il n'y a pas là des références plus précises encore.

"Pour faire le siège du discours psychanalytique, dit Lacan, *il est temps de le mettre à l'essai: l'usage tranchera de son équilibre."* Autrement dit, il n'a pas de fauteuil mais rien qu'un tabouret, et ça suffit pour cette fonction qui est le *à l'essai* et le *à l'usage*. C'est bien là dépouiller tout idéalisme qui voudrait que les choses soient d'emblée assurées au départ. Ce que nous voyons là, nous aurons l'occasion de le mettre à l'épreuve dans le prochain congrès de l'Ecole de la Cause freudienne qui a lieu la semaine prochaine. On s'est déjà payé, depuis janvier, plusieurs réunions sur le thème de la procédure. On est arrivé à améliorer sérieusement le texte de cette procédure, et je considère que, telle qu'elle se présente, cette procédure permet et mérite d'être mise à l'essai. Eh bien, l'usage tranchera de son équilibre. Ce n'est pas diminuer la fonction essentielle de l'institution que de la traiter dans les termes qui sont ici ajustés par Lacan.

"Qu'il pense - `avec ses pieds', c'est ce qui est à la portée de l'être parlant dès qu'il vagit. Encore fera-t-on bien de tenir pour établi, au point présent, que voix pour-ou-contre est ce qui décide de la prépondérance de la pensée si les pieds marquent temps de discorde." Il faudrait arriver à resituer exactement cette thèse de Lacan selon laquelle on pense avec ses pieds. Il ne l'a pas dite seulement une fois. C'est évidemment fait pour dévaloriser la pensée. Ca s'oppose, bien entendu, au *penser avec sa tête* qui est notre illusion commune. On pense en avançant, on pense avec la mécanique. C'est la meilleure façon

dont on peut rendre compte du réalisme de Lacan dont je parlais tout à l'heure: on pense avec ses pieds. Vous savez que Marx se vantait de remettre Hegel sur ses pieds, et que ça a ensuite beaucoup coûté aux commentateurs de Marx, puisque ça a paru être la formulation par excellence des rapports entre l'idéalisme et le réalisme. Lacan, lui, avait pris ses précautions: il s'est mis d'emblée au niveau des pieds, ce qui est la fonction humble par rapport à la fonction élevée que représente notre tête.

"à la portée de l'être parlant dès qu'il vagit", dit-il. Ca donne un autre éclairage à cet effort du petit bébé qui est l'effort pour penser. On l'entrave, le bébé, lorsqu'on le laisse couché, là, à vagir. Ca dirait même que l'incidence de ce que nous appelons la pensée commence avec le déplacement. C'est d'ailleurs ce qu'on dit. On appelle ça connaître le monde. Mais si nous prenons au sérieux le *penser avec ses pieds* à propos du petit enfant, ça donne à cet épisode un petit peu de valeur. Nous sommes d'abord dans une métaphore qui n'est pas celle de la marche mais celle d'être assis et dont *"l'usage tranchera de son équilibre"*. Puis, on passe ensuite au *penser avec ses pieds*. Autrement dit, ça corrige ce que comporterait d'immobilisme la métaphore du siège, ça marque l'avancée.

Au fond, Lacan dit à ces trois Italiens pour quoi il les prend. Il les prend pour trois pieds, puisqu'il évoque la possibilité que ces trois pieds soient en discorde. C'est, d'ailleurs, ce qui n'a pas manqué d'arriver. Lacan prend la peine de faire ce texte pour trois personnes - c'était vraiment leur témoigner de la gentillesse et de l'attention - et le résultat, évidemment, c'est que chacun s'est empressé de faire son association de son côté. Ils entendaient, chacun, être des pieds tout seuls. Chacun a suivi son destin et il ne reste finalement qu'un seul de ces pieds dans l'Ecole de la Cause freudienne. Celui-là, c'est le bon, le bon pied. S'il n'y avait eu que deux pieds, ça n'aurait pas fait un tripode et ça aurait pu encore marcher. Du moins, je le suppose. Mais trois, c'était trop. C'est dire que si ça n'avance pas, il faut bien en venir à bosser.

Il ne faut pas abuser de ces voix pour ou contre. Quand on vote, quand on a recours au sujet supposé savoir de la démocratie dans l'institution analytique, c'est plutôt quand ça ne va pas. En tout cas, c'est ce que pensait Lacan. Hormis les moments statutaires où il s'agit de choisir et de déléguer des responsabilités à certains, on vote fort peu, et c'est tant mieux. On a pu décider de beaucoup de choses comme étant des bons pieds sans passer par les voix pour ou contre. Depuis septembre 81, tout ce qui s'est décidé dans le conseil ou le directoire de la Cause freudienne s'est décidé avec les pieds. Une fois que quelques pieds furent partis - on a connu ça pendant deux ans: la fuite des pieds -, ceux qui sont restés n'ont pas marqués, depuis septembre, de temps de discord, et nous n'avons donc pas eu besoin de voter.

Je ne vais pas maintenant continuer de vous détailler ce texte de Lacan morceau par morceau, encore que les passages de ce texte, qui peuvent paraître anodins, délivrent, si on prend son temps pour les examiner, leur pesant de pensée.

La théorie de la passe, loin d'être une simple procédure, constitue comme théorie un essai de solution à la difficulté principale de l'enseignement de Lacan. Cette théorie de la passe s'est également croisée avec les exigences de l'institution, et elle a conduit à ce qu'il faut bien appeler la seconde fondation de l'Ecole freudienne de Paris. Il n'y a pas seulement la fondation de cette Ecole en 64 et sa dissolution en 80. Il y a, en plus, ce que Lacan lui-même

appelle une refonte. La passe avait pour objet d'opérer une refonte de l'institution analytique, c'est-à-dire un nouveau mode de recrutement des personnes aptes à se placer sous le signifiant A.E., Analyste de l'Ecole, qui était défini, tout au long de l'existence de l'EFP, comme une catégorie équivalente à celle du titulaire.

Vous savez à quoi correspond cette catégorie du titulaire dans la société analytique traditionnelle. Elle correspond à la pointe d'une pyramide dont la base est faite des membres adhérents. Puis, quand on monte, il y a la catégorie des affiliés. Je me trompe peut-être, j'inverse peut-être les termes. Disons simplement qu'à la pointe de la pyramide, il y a les titulaires, seuls aptes à faire des analyses didactiques, c'est-à-dire à recevoir en analyse les gens désireux de devenir analystes. Ca suppose donc un agrément préalable de leur demande. C'est supposé pouvoir être réglé préalablement à l'effectuation de l'expérience. Dans l'Institut, le titulaire, c'est un vieux truc. Il doit y avoir, sur quatre cents membres, une soixantaine qui sont titulaires, et dont cinq ou six ne sont pas médecins.

Lacan a donc introduit la passe comme mode de recrutement de cette catégorie essentielle, qui n'était plus dans l'EFP assimilée aux titulaires mais qui l'avait été pendant les cinq premières années de son existence. La proposition de Lacan aux Italiens se situe dans ce contexte, mais est-ce que c'est la même que celle faite aux Français? Eh bien, pas du tout. Il y a eu là, me semble-t-il, un autre projet de Lacan, un autre projet qui n'a pas du tout été déchiffré, dès lors que les Italiens l'ont envoyé à la poubelle. Cependant, depuis que Lacan a disparu, ils ne pensent plus qu'à ce texte de 74. Il y a un des deux Italiens qui a trouvé le moyen de le publier dès que Lacan a disparu, de le publier dans son torchon et sans autorisation. Il s'est tout de suite rappelé de ce texte qu'il avait pourtant longtemps négligé et il s'est empressé de le publier. L'Américaine - qui est l'une des trois - s'est empressée, elle, de refaire un tripode avec deux de ses affiliés, également très peu de temps après la disparition de Lacan. Il reste la troisième personne, plus raisonnable, qui perçoit que l'avenir de cette proposition - l'avenir qui est la fondation d'une société italienne - passe par le soutien et le travail de l'Ecole de la Cause freudienne. Les deux autres se sont empressés et contentés de ressortir ce texte pour en faire leur affaire, ce texte qu'ils avaient jeté à la poubelle.

Cette *Note italienne* - c'est sous ce titre qu'elle paraîtra dans *Ornicar?* - essayons de la déchiffrer dans le groupe italien.

"Le groupe italien, s'il veut m'entendre [ce n'est pas là une proposition oratoire], *s'en tiendra à nommer ceux qui y postuleront leur entrée sur le principe de la passe prenant le risque qu'il n'y en ait pas."* Il apparaît là, en 74, c'est-à-dire sept ans après sa formulation première de la passe en 67, que Lacan fait de la passe le principe de recrutement du groupe italien dans son ensemble - pas simplement d'une catégorie mais du groupe. A le lire comme ça, on s'aperçoit que ce texte est une bombe à retardement. On hésite évidemment à le comprendre comme cela, puisque tout repose sur l'analyse que l'on fait du *postuleront leur entrée*. Est-ce que Lacan parle ici du groupe ou de la catégorie? Moi, je pense que c'est carrément le groupe. Il y a une phrase qui ensuite le vérifie. Il faut faire des détours pour la trouver. Elle est une page plus loin: *"S'il convenait pourtant que ne fonctionnent que des analystes, le prendre pour but serait digne du tripode italien."* Cette phrase confirme l'idée de Lacan de prendre la passe comme principe même de

formation du groupe. C'est là la novation de ce texte.

Lacan, dans ce texte, rappelle au fond son principe de l'analyste: *"L'analyste ne s'autorise que de lui-même, cela va de soi."* Mais ce *cela va de soi* ôte à cette formule son tranchant de paradoxe. On s'aperçoit que ce n'est pas cela que Lacan veut faire valoir ici. Nous n'avons pas le paradoxe de cette auto-affirmation mais son évidence. Evidemment, ce *cela va de soi* surprend. Ca va si peu de soi que ça n'a pas été le moins du monde entendu comme ça. On peut évidemment donner des raisons à ce *cela va de soi*, mais que voit-on un peu plus loin? *"Ce à quoi il* [le groupe] *a à veiller, c'est qu'à s'autoriser de lui-même il n'y ait que de l'analyste."* Cela implique déjà que cette auto-autorisation ne fait pas sélection en elle-même. Elle ne fait pas discrimination.

Qu'est-ce qu'implique cette distinction? Elle implique très précisément que l'analyste ne se définit pas simplement de ce qu'il fonctionne comme analyste. Puisqu'il n'y a pas d'essence du psychanalyste, puisqu'il n'y a pas de prédicat propre au psychanalyste et d'être inné de l'analyste - on ne naît pas psychanalyste, on le devient -, ça nous conduit à l'idée qu'être un analyste est de fonctionner comme tel. Il faut le maintenir, bien entendu, puisque ça nous protège de l'ontologisme du psychanalyste. Il vaut mieux un fonctionnalisme du psychanalyste qu'un ontologisme du psychanalyste. Il vaut mieux le fonder de sa fonction que de son être. Seulement, la fonction de l'analyste, ce n'est pas tout. Si la fonction de l'analyste était le tout de l'affaire, alors, du seul fait de s'autoriser analyste, on le serait.

C'est à ça, dans un deuxième temps, à quoi Lacan veut parer, et ce d'une façon tout à fait explicite: *"Il y en a* [des analystes], *maintenant c'est fait: mais c'est de ce qu'ils fonctionnent."* Là, tout le poids est évidemment sur le *mais*. Des analystes, il y en a, maintenant c'est fait, il y en a parce qu'ils fonctionnent. Dit comme cela, ça introduirait la continuité complète entre la fonction de l'analyste et la fonction qu'il supporte. Mais il y a un *mais*. Il y a un *mais* puisque *"cette fonction ne rend que probable l'ex-sistence de l'analyste"*. C'est donc cliver, non pas l'être et la fonction de l'analyste, mais sa fonction et son ex-sistence. C'est donc introduire une différence entre la fonction de l'analyste et quelque chose d'autre de l'analyste, à savoir ce que Lacan, là, appelle son ex-sistence. L'analyste ne se réduit pas à fonctionner. C'est évidemment très dangereux de dire ça, parce que ça pourrait conduire à penser qu'il s'agit de l'être de l'analyste, et que c'est justement ce qui fonde la pyramide de l'Institut. La pyramide de l'Institut est justement faite de cette distinction. Certains membres, en plus de fonctionner comme analystes, en possèdent les prédicats essentiels.

Tout se joue donc sur ce que nous allons maintenant considérer: l'ex-sistence de l'analyste. C'est là que Lacan ajoute: *"Probabilité suffisante pour garantir qu'il y en ait* [ce qui permet de le dire, c'est leur nombre]: *que les chances soient grandes pour chacun* [soient grandes, pour chacun de ceux qui fonctionnent, d'ex-sister comme analystes], *les laisse pour tous insuffisantes."* Qu'est-ce que ça implique? Ca implique exactement que la définition de l'analyste répond à la logique du pas-tout. Foncièrement, il n'y a pas de signifiant du psychanalyste. C'est d'ailleurs ça qui fonde le pas-tout de la sexuation féminine: il n'y a pas dans l'inconscient de signifiant de La femme. Ca implique que l'Analyste n'existe pas. Il y a *des* analystes.

Vous voyez que reprendre les choses ainsi, serait peut-être de nature à réveiller un petit peu la question de l'institution. Ca nous ferait d'abord

comprendre pourquoi il y a des scissions dans le milieu analytique. J'ai cru longtemps, à tort, que les scissions étaient réservées à la France, à cause de l'incidence de Lacan essentiellement. Je dois dire que je me suis aperçu de l'étendue de mon erreur. Toute l'histoire de la psychanalyse aux Etats-Unis est faite de scissions. Simplement, au lieu de s'excommunier, ils ont accepté que les analystes scissionnés voisinent avec d'autres. Mais ils ont, eux aussi, fonctionné avec l'analyste en tant que pas-tout. C'est d'ailleurs ce que Lacan dit explicitement: *"Car j'ai posé d'autre part que c'est du pas-tout que relève l'analyste."*

"Car j'ai posé d'autre part que c'est le pas-tout que relève l'analyste". Et Lacan ajoute: *"Pas-tout être à parler ne saurait s'autoriser à faire un analyste. A preuve que l'analyse y est nécessaire, encore n'est-elle pas suffisante."* Autrement dit, pas-toute analyse s'avère pouvoir faire un analyste. *"Seul l'analyste, soit pas n'importe qui, ne s'autorise que de lui-même."* Ca dit quelque chose de très précis. Ca ne contredit pas mais ça modifie ce qu'on peut saisir de cette proposition quand on y ajoute le *seul l'analyste*. Ca implique qu'il y ait quelque chose de son ex-sistence qui soit fondé d'ailleurs que de son auto-autorisation. Le *s'autoriser soi-même* ne devrait être, tout en étant fondateur, que d'un second mouvement, le premier étant celui où se vérifie le *seul l'analyste*.

On s'aperçoit alors de ce qu'impliquerait aussi bien la *Proposition de 1967* de Lacan, à savoir qu'on puisse se présenter à la passe pour être nommé Analyste de l'Ecole sans pratiquer nécessairement la psychanalyse. Cette *Proposition de 1967* implique la disjonction de la fonction et de l'ex-sistence de l'analyste, une ex-sistence indépendante de sa mise en fonction, puisque, de toute façon, c'est en tant que psychanalyste que le sujet se présente à la passe. Evidemment, s'il est analyste, il faut prendre aussi en considération ce qu'il peut faire dans ce domaine, ce qu'il peut en dire. Mais la *Proposition de 67* impliquait déjà que ce n'est pas après avoir blanchi sous le harnais de l'expérience analytique qu'on pourrait devenir titulaire, mais que, au contraire, c'est le jouvenceau ou la jouvencelle quant à l'expérience analytique qui pourrait spécialement se trouver happé, destiné à ce qu'on vérifie en lui que s'est produit ce en quoi consiste l'ex-sistence de l'analyste.

Ce n'est pas une lecture qui est de premier abord dans l'enseignement de Lacan. Ce qui est de premier abord, c'est toute la polémique contre l'ontologisme du psychanalyste, contre l'imagination de l'être de l'analyste. C'est évidemment le fonctionnalisme qui sert dans cette polémique contre l'ontologisme: *Qu'est-ce que c'est que cette histoire d'être? Je ne connais rien d'autre que ce qui fonctionne comme tel.* Il est vrai que c'est déjà beaucoup que de fonctionner ainsi. Ca laisse, à ceux qui fonctionnent ainsi, de grandes chances que l'ex-sistence du psychanalyste se soit produite en eux. Il ne s'agit pas de brandir de nouveaux drapeaux extrémistes à cet égard. Ca pourrait effectivement conduire à un extrémisme de la passe. On doit tempérer cela par la prudence aristotélicienne. Mais la passe n'est pas articulable si ce n'est pas dans l'expérience de l'analysant même que s'effectue l'ex-sistence de l'analyste.

L'enjeu de la *Note italienne* est de nous expliquer comment, dans l'expérience analytique, se détache l'ex-sistence du psychanalyste: *"S'il convenait pourtant que ne fonctionnent que des analystes* [s'il convenait pourtant que l'ex-sistence de l'analyste se ramène à sa fonction, ce qu'à Dieu ne plaise], *le prendre pour but serait digne du tripode italien."* Qu'est-ce que

fait Lacan? Il forme l'ensemble du groupe sur la passe. On devient membre en faisant la passe.

On devient membre en faisant la passe. Si cette proposition était dite au prochain congrès de l'Ecole de la Cause freudienne, ou elle ferait tomber dans les pommes, ou elle ferait dresser des étendards pour la combattre. Cette proposition a avant tout son sens pour le groupe italien tel qu'il se présente, puisque c'est un groupe qui, à l'époque, n'existe que par trois éléments. Dans ces conditions, il est alors concevable de prendre, comme principe d'agrégation à ce groupe, le principe de faire la passe. Si on désire y entrer, il faut faire la passe. Mais personne n'est obligé de vouloir faire partie de ce groupe.

Je dis cela pour qu'on ne puisse pas proposer ça pour le groupe français tel qu'il se présente maintenant. Il se présente déjà avec une histoire. Il n'est pas né de trois personnes. Il n'était pas, en 1974, en train de naître de trois personnes. Le groupe français, tel qu'il est, est issu d'une histoire qui commence en 1926 et qui a déjà connu un nombre respectable de scissions et de clivages. Il y a donc, dans ce groupe, déjà de l'acquis. Ce que Lacan a essayé de faire là, c'est de partir d'un groupe qui n'avait pas d'acquis. C'est comme les rêves de Jean-Jacques Rousseau sur la Constitution: on peut pousser le principe jusqu'à son terme. Rousseau a fait, comme ça, des projets de Constitution pour la Corse, mais, là aussi, les Corses n'en ont pas spécialement tenu compte.

L'objet du texte de Lacan est d'expliquer ce qu'est l'ex-sistence de l'analyste indépendamment de sa fonction. Elle est supposée se situer au niveau d'une transformation que Lacan explique là d'une façon très simple, une transformation du rapport du sujet à l'objet *a*. Ce qui distingue l'analyste, c'est qu'il sait être un rebut. Il sait et il se sait être un rebut. Savoir être un rebut, ce n'est pas de l'ordre des bonnes manières, ce n'est pas comme bien se conduire en société, c'est même exactement le contraire. Mais ce n'est pas d'être un rebut qui distingue l'analyste. Etre un rebut, ça arrive à d'autres qu'à l'analyste. Par exemple, on peut être un rebut en tant que pondu. Il y a d'ailleurs des problèmes quand le sujet du signifiant peine à émerger du rebut natif. La question, c'est qu'à l'intérieur de cet objet qu'est l'état en quelque sorte natif de la personne, le sujet puisse s'y loger, et que cet objet puisse être entraîné dans l'aliénation. La différence que fait Lacan - et pas seulement dans ce texte - porte sur ceci, que l'analyste *sait* être un rebut.

Cela, c'est en 1974. Lacan ne se relisait pas, mais nous, nous pouvons le relire, à savoir que nous pouvons voir que c'est exactement le même mot qu'il emploie en 1968, dans une phrase plus complexe, quand il est allé se promener chez les Italiens pour leur parler encore de la passe: *"C'est là que le psychanalyste se trouve dans une position intenable, une aliénation, etc., dont pour tous la condition est* un je ne suis pas, je ne pense pas, *mais renforcée de ce rajout, qu'à la différence de chacun, lui le sait."* Vous voyez, là encore, que la différence que Lacan attribue à l'analyste, c'est qu'il sait. Six ans après, dans la *Note italienne*, vous avez la formule selon laquelle l'analyste *"sait être un rebut"*. On se demande comment je lis Lacan, eh bien voilà comment. Je prends au sérieux le fait que l'on trouve *sait* sous sa plume en 74, c'est-à-dire au moment où il s'agit de spécifier le trait spécifique de l'analyste, et que l'on trouve ce même terme six ans auparavant. Il faut lire Lacan comme cela, comme si on lisait des hiéroglyphes, comme si on déchiffrait des hiéroglyphes

avec la bonne vieille méthode de Champollion qui, du point de vue de l'instance de la lettre, reste effectivement incomparable: il s'occupait seulement de ce qui se répète.

Je poursuivrai cette lecture de Lacan la semaine prochaine, pour essayer de saisir avec vous en quoi l'ex-sistence de l'analyste est liée à ce *savoir être un déchet*.

XXIII

**LA CLINIQUE LACANIENNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 9 JUIN 1982**

Je vais faire aujourd'hui le dernier cours de cette année. Je le reprendrai, bien entendu, l'année prochaine. C'est le dernier cours, puisque mon désir de faire cours est tombé. Je le constate d'abord pour moi-même à ceci, que je n'ai pas, depuis la semaine dernière, donné une pensée à ce que je dirai aujourd'hui. Je prends ça pour un signe qu'il est temps d'arrêter pour cette année.

Cette salle y est évidemment sans doute pour quelque chose, puisqu'elle témoigne de la négligence de ce qu'il y a comme administration dans cette Section clinique. Au fond, je suis un emmerdeur de continuer à faire cours. Je trouve d'ailleurs cela amusant, puisqu'il faut bien dire que cette administration, je l'ai créée. Elle n'existait pas du tout avant. D'être ainsi considéré comme un emmerdeur par ce qu'il faut bien appeler les systèmes signifiants qu'on a soi-même produits, est un phénomène qui a tout son intérêt.

La tombée de ce désir se croise aussi pour moi avec ce qui m'a parasité pendant cette semaine et qui était le souci excessif de faire fonctionner l'institution qui s'appelle l'École de la Cause freudienne. J'ai eu un souci excessif et je me suis fait, en plus, tapé sur les doigts. Il y a, en effet, un certain nombre de gens qui sont venus me dire qu'ils étaient déçus que ça se soit passé comme ça. Pour moi, l'important, ce n'est pas la déception qu'on affecte en la matière. Par contre, ce qui est plus durable, c'est le rappel à l'ordre, le rappel à la vérité des institutions. Là, je suis obligé de me dire qu'il y a régulièrement quelque chose à côté de quoi je passe dans ces affaires. Peut-être est-ce parce que j'ai une pente à m'adresser à la rationalité. J'ai une pente à m'imaginer que, par argumentation et contre-argumentation, on peut définir une solution optimale. C'est ce qui fait que mon intelligence est mécanicienne. L'intelligence est une fonction que Lacan ne plaçait pas très haut. Il la plaçait même exactement au niveau de l'animalité. Il ne considérait pas du tout que c'était une dimension plus élevée. Mon intelligence est mécanicienne, c'est-à-dire qu'elle est faite d'agencements, y compris d'agencements signifiant. C'est là ce savoir que j'habite et qui est que le signifiant est du semblant. Je n'ai malheureusement pas l'intelligence mathématicienne. Quelqu'un m'a demandé - ce qui est le comble - si j'avais été bon en mathématiques. Eh bien, pas tellement, pas tellement. Je n'ai pas l'intelligence mathématicienne, mais disons que j'ai goût pour la logique. Ca, oui. Je l'ai découverte un peu tout seul, justement parce que la valeur de semblant du signifiant est dans la logique mise à profit. C'est ce qui fait mon goût pour le semblant de signifiant, donc pour l'argumentation et la contre-argumentation.

Ca donne ce que j'ai exprimé hier à une soutenance de thèse. Je ne participe pas tellement aux soutenances de thèses du Département de psychanalyse - il faut dire qu'elles se commencent plus souvent qu'elles ne se finissent. Ca

donne donc ce que j'ai exprimé comme le plaisir que j'ai eu à lire la thèse en question. Cette thèse est de Russel Grigg, un Australien qui a passé quatre années ici. Il est arrivé en ne sachant pas un mot de français et il a, en quatre ans, rédigé et défendu sa thèse en français. Ce qui faisait justement mon plaisir à la lire, c'était son style argumentatif, style que l'on pratique trop peu parmi les étudiants français qui sont habitués à une forme de rhétorique. Cette thèse-là n'est pas du tout rhétorique. C'est une thèse où les thèses et les contre-thèses sont dégagées dans un style assertif. Je me suis donc interrogé moi-même sur l'agrément profond que j'ai à lire des travaux qui sont articulés ainsi.

Evidemment, ce semblant de signifiant me porte à des attitudes voltairiennes, je veux dire à considérer et à savoir qu'un règlement n'est qu'un règlement, que quelque chose que quelqu'un a fait et pensé à un moment peut être défait et dé-pensé ensuite. C'est à cause de cela que je n'ai pas de respect pour les institutions. Je connais leur nature de semblant. Cette affaire-là m'a porté loin. Ca m'a porté à croire qu'on pouvait en finir très vite avec l'Université parce que c'était un semblant. C'est ce que j'ai cru en mai 68 et un peu après. C'est une erreur. Les semblants, au contraire, sont extrêmement résistants et doivent être respectés. Ils doivent être respectés mais tout en connaissant leur nature de semblant. Il faut les respecter pour qu'ils ne vous tombent pas dessus. Je suis donc porté à faire valoir l'être de semblant du signifiant et - c'est le même mouvement - à m'adresser à la rationalité, ce qui est d'ailleurs finalement l'idéologie des Lumières.

C'est quelque chose qui est très troublant - je l'ai constaté - pour la position paranoïaque, puisque cette position consiste à adhérer à la vérité sans s'apercevoir que la vérité est une fonction de semblant. Lacan invitait à réduire la fonction de la vérité, y compris dans la psychanalyse, à ce qu'elle est dans la logique, c'est-à-dire à un V, à une lettre que l'on met à certaines places, tandis qu'à d'autres on met un F pour *faux*. Lacan disait qu'il ne fallait pas, cette vérité, la traiter mieux que ça. Il l'a dit sur la deuxième pente de son enseignement, la première pouvant paraître au contraire exalter la fonction de la vérité: *"Moi la Vérité, je parle..."* Il y a, il faut bien le dire, un décri de la vérité sur le second versant de l'enseignement de Lacan. Ce décri est de faire valoir que la vérité a fonction de semblant, qu'elle est fonction des arrangements signifiants qui la conditionnent.

La position que j'évoque comme étant la mienne, celle que je redécrouvre comme étant la mienne, est une position par excellence anti-paranoïaque, et qui donc doit être illisible pour ce qui est, chez tout sujet, sa composante paranoïaque. Tout sujet a une composante paranoïaque, puisque le sujet est après tout relatif à un moi et que le moi est foncièrement paranoïaque. Il y a donc évidemment là un écart. Ce qui est illisible pour la part paranoïaque, c'est cette aisance à l'égard des semblants, cette aisance par rapport à la variabilité du semblant. C'est la possibilité, selon les cas, de dire ceci ou cela, d'arranger les signifiants dans cet ordre ou dans tel autre. Du point de vue paranoïaque, c'est évidemment de l'escroquerie. C'est de l'escroquerie que le signifiant soit du semblant. C'est dans cette mesure-là que Lacan pouvait dire que la psychanalyse est une escroquerie. C'est une escroquerie si on ne se fait pas à l'idée que le signifiant est du semblant. Ca rend d'autant plus cruciale la question de savoir, à partir de ce semblant de signifiant, comment toucher au réel.

Je me dis, évidemment, que je ne dois pas négliger la part paranoïaque. Ce

que je traîne comme problème de ma part - problème qu'il faut que j'apprenne à traiter - c'est de négliger la part paranoïaque que comporte tout sujet. C'est ce qui explique aussi mon couplage aisé avec le paranoïaque. J'ai un couplage facile avec le paranoïaque parce qu'il me complémente justement très bien, avec évidemment tous les problèmes afférents à ça. Je vérifie là, d'une façon un peu brutale, ce que disait Lacan, à savoir que quand on enseigne, le mieux est d'enseigner en position d'analysant. Je dis, là, d'une façon crue ce qui est bien pour moi une tache aveugle, même si je peux évidemment quand même la cerner, même si je commence à en connaître les entours.

Il apparaît aussi que ce dont je parle cette année, c'est de ça, je veux dire de cet appareillage du signifiant comme semblant à ce qui est d'un autre ordre, et qui est l'ordre du réel. J'ai en même temps la faiblesse de croire que c'est la question de Lacan entre 57 et 77. Ce mémento que je vous fais là, je le fais à moi-même. Je le fais à moi-même en public. Ca veut dire que je me suis dit que de le dire en public était pour moi une façon de pouvoir le savoir, c'est-à-dire de ne pas me contenter de l'avoir pensé, mais de l'inscrire par votre intermédiaire. C'est par là, au moins, que la position enseignante, si on ne se contente pas d'y répéter une position analysante, a un Autre, un Autre qui prend des notes, c'est-à-dire qui se trouve là garant d'une inscription. Plus ou moins, évidemment, parce que ça se perd. Mais, en même temps, ça se diffuse et ça peut se conserver. Dire en public - ce qui ne va pas sans risques - c'est une façon d'aller plus loin, même si c'est peut-être aussi quelque chose qui, une fois entrevu, se recouvre.

Je pense, là, à un passage d'une lettre privée de Lacan qu'il avait écrite en 1953 et qui a été publiée par mes soins il y a quatre ans, lorsque je l'avais retrouvée dans le dossier que Lacan m'avait laissé compulser. C'est une lettre que Lacan avait écrite à son ancien analyste, puisqu'il se trouvait qu'à cette époque il pouvait encore lui écrire - ils n'étaient pas encore fâchés. Il avait encore l'avantage de pouvoir écrire à son ancien analyste en 53, après la scission, et il y a un passage de cette lettre qui m'a paru extrêmement enseignant, tellement enseignant que Lacan l'a ensuite oublié. C'est un paragraphe bref et remarquable, où l'on voit la façon dont Lacan raconte une réunion plénière au sein de la Société Psychanalytique de Paris.

Voici le passage: *"Ce fut le moment que le groupe de mes collègues, de plus en plus démontés, refusant de rien comprendre à ce qui arrivait, choisit pour faire un exemple. On avait essayer d'intimider les étudiants en leur annonçant la formation d'une commission de discipline et en leur proposant de nommer à sa tête un ancien magistrat (sic)*. [Lacan ajoute un *sic*, vous voyez que ses idées sur la magistrature ne datent pas de ses *Ecrits*.] *Cela obtint un certain effet. Mais il était difficile qu'il fut définitif auprès de gens qui n'étaient pas encore engagés à l'endroit de l'Institut. Comment put-on penser qu'en frappant haut, l'intimidation serait décisive? Un nommé Pache, ancien existentialiste, passé au rang de Jacobin de la nouvelle institution, et qui, dès les premiers conflits, me déclara qu'il s'agissait d'avoir en main un pouvoir dont on tisserait les effets jusqu'à ses dernières conséquences, me fit savoir, avec toute l'estime qu'il tenait et de ma personne et d'un enseignement dont les termes avaient été souvent pour lui illuminants, que ma présence même à la place que j'occupais, était à l'origine de la résistance des étudiants, que c'est parce qu'ils se savaient soutenus par moi à l'intérieur, qu'elle se poursuivait, et donc qu'il convenait de nous séparer. Je me souviendrai toute ma vie, à*

travers les propos de ce Robespierre qui conservaient quelque tenue dans leur délire, des figures convulsées de ceux qui participaient à cette hallali originale. Ce n'était pas un beau spectacle, et, résistant à leurs aboiements, je me donnais le luxe de le revoir une seconde fois. Mais un certain nombre de ceux en qui le précédent spectacle avait ému la fibre de l'horreur humaine, s'en allèrent définitivement pour fonder une nouvelle Société, et je les rejoignis aussitôt."

J'avais demandé à Lacan de faire une petite préface, et il m'avait dit que tout cela lui faisait horreur: *"Tout ce qui est publié ici, notamment de ma plume, me fait horreur, au point que j'ai cru l'avoir oublié, ce dont celui qui m'édite témoignera."*

J'ai relu ce petit texte pendant les vacances de Pâques, et je l'ai trouvé tout à fait singulier comme confession de la part de Lacan. J'ai essayé de me représenter les choses. Il y avait quoi? Il y avait une salle, à Paris, ou bien un salon, peut-être au 3, rue de Lille, puisque des réunions de cet Institut s'étaient tenues au domicile privé de Lacan. Une salle donc, avec vingt personnes autour d'une table. Qu'est-ce qui peut arriver dans ce cadre tant qu'on n'est pas aux prises avec la maffia? - je veux dire la bonne, le K.G.B. par exemple. Qu'est-ce qui peut arriver tant qu'on n'est pas au Moyen Age où l'on peut être déchiré par les chiens? Qu'est-ce qui peut arriver quand on est avec vingt collègues dans un salon? On peut penser qu'ils vont être en désaccord avec vous et le dire simplement avec vivacité. Mais ce n'est pas en ces termes que Lacan évoque cette séance-là. Il l'évoque en disant qu'il s'agissait là de la fibre de l'horreur humaine, de quelque chose dont il se souviendra, dit-il, toute sa vie. Il faut donc bien penser qu'il y a eu quelque chose de beaucoup plus profond qui a été touché à travers ces incidents. Ou on pense que Lacan est emphatique dans cet écrit, dans cette lettre privée, ou on admet que quelque chose de l'horreur de savoir peut être là concerné. Ce désir de mettre l'autre à mort est un désir qui, dans le cadre civilisé d'un salon du septième arrondissement de Paris, entre collègues, peut se faire voir avec la même sauvagerie que si on avait là des hommes armés de casse-têtes et se massacrant les uns les autres. La force, la force physique, n'est pas là en question, mais c'est justement pour ça que l'horreur en est encore plus pure.

Ce qui me frappe aussi, c'est que, à ma connaissance, Lacan n'a pas relu cette lettre quand j'ai retrouvé le manuscrit dans ses archives, dans ses archives ô combien poussiéreuses - après avoir farfouillé là-dedans pendant quatre ou cinq heures, j'ai dû prendre une douche. Même la première page de cette lettre était déchirée et j'ai dû en rassembler les morceaux comme un puzzle. Je ne pense donc pas que Lacan ait relu cette lettre. Ce que je m'étais dit à Pâques là-dessus, c'est qu'il faisait finalement beaucoup de bruit pour pas grand chose, puisque, après tout, il ne décrit là qu'une séance pénible. Je me disais qu'il était là avec cinquante analystes notables, incontestés, et que, si je peux me permettre de faire la confidence, en janvier de l'année dernière, j'avais subi un assaut autrement plus puissant que celui-là. Pour ce qui est des visages convulsés, je n'en ai pas trop vus, mais pour ce qui était de l'horreur humaine par courrier tous les matins et pendant trois mois, j'ai eu mon comptant. Ce qui m'épate, c'est à quel point je l'avais moi aussi oublié. Je l'avais oublié mais il suffit d'un rien pour que ça puisse recommencer.

On peut évidemment dire que j'exagère. On peut dire que j'exagère, puisque, tout récemment, on n'a entrevu ça que très fugitivement et que ça s'est refermé

tout de suite. Mais c'était cependant une émergence du même ordre. Quand se produit un tel effet de vérité, nous savons que c'est toujours fugitif, nous savons qu'un instant plus tard, on ne voit déjà plus rien, que c'est recouvert. De ces effets de masse, quelqu'un m'en donnait le témoignage, à savoir que deux minutes avant de prendre la parole, il pensait le contraire de ce qu'il s'était mis ensuite à vociférer en public. Il pensait le contraire et, à un moment, saisi par une voix, il s'était trouvé propulsé à m'invectiver, à mettre en cause le *on nous manipule*. La minute d'après, il avait désaoulé.

A cet égard, il est évident que la mauvaise pente voltairienne se trouve spécialement dangereuse, spécialement imbécile dans les masses, et qu'il faut vraiment n'avoir jamais voulu savoir ce dont Freud parle dans *Psychologie des masses*, pour être voltairien devant une assemblée massive. Devant une assemblée, il n'y a qu'une seule chose qui est possible, c'est d'être un surmoi, d'être un surmoi dans le registre imaginaire, c'est-à-dire d'être obscène et féroce. Il faut dire que Lacan faisait ça avec beaucoup d'élégance. Je veux dire qu'il n'en remettait pas. Certes, il était obscène et féroce, mais bonhomme aussi. L'image qui me venait, à le voir dans les assemblées de l'Ecole freudienne aujourd'hui liquidée, c'est qu'il s'asseyait dessus, et que, de tout son poids, à la tribune, il écrasait cette assemblée. Là, ce n'était pas seulement un tripode qu'il avait pour s'asseoir, mais plutôt une sorte de mille-pattes. Vous avez vu des mille-pattes écrasés par une pierre? Eh bien, c'était ça.

Lacan, à ce sujet, nous avait fait une recommandation. Il l'avait faite à moi quand il m'avait demandé de rédiger les statuts de la défunte Cause freudienne. Il m'avait dit: *Pas d'assemblée générale!* Je m'étais senti obligé de lui expliquer que c'était très difficile de ne pas en faire. Il n'aurait pas été impossible de consulter un juriste vraiment très calé, mais enfin, ça paraissait un peu limite comme exercice. Alors, après lui avoir répondu ça, il m'a dit: *Bon, mais alors, qu'elle soit censée.* J'ai donc proposé, ensuite, qu'il y ait plutôt une assemblée représentative restreinte, c'est-à-dire que les membres de l'institution se groupent par cinq pour en déléguer un à l'assemblée, qui se trouverait par là-même représentative mais non massive. On a tendance à penser que certains phénomènes se produisent plus difficilement avec un nombre restreint de personnes qu'avec un nombre important. Mais ça n'est pas dit, si l'on songe à ce que Lacan évoque de cette réunion de vingt bourgeois parisiens dans le septième arrondissement en 1953. Ce qu'il m'avait dit là, était cependant une précaution, une leçon de sa part. Il y a une leçon institutionnelle de Lacan, même si le *pas d'assemblée générale* est évidemment une leçon de droit institutionnel un petit peu spéciale.

Aujourd'hui, dans l'Ecole de la Cause freudienne, où les choses se sont un peu déplacées, nous nous sommes retrouvés par exception dans une assemblée, par exception puisque c'était là une assemblée qui n'avait aucune raison de se reproduire: elle était extraordinaire et première pour la mise en place de la procédure de la passe. Mais il a suffi cependant, dans ce cadre, de réunir les conditions de ce genre d'explosion, pour, non pas que ça ait lieu, mais pour qu'on puisse entrevoir ce que ça pourrait être, ce que ça pourra être plus tard, puisqu'on a quand même prévu de se revoir dans sept ans, en 1989. Je pense donc qu'il n'est pas inutile que l'on médite sur ce point, puisque c'est peut-être là un point d'horreur pour chacun. Evidemment, moi, il faut que je repense à ça. Je ne vois pas pourquoi je ne continuerai pas à faire un cours sur les points qui me touchent. Il y a là de quoi permettre de me rediriger, de

cerner mieux ce dont il s'agit pour moi dans la psychanalyse. Ca ne veut pas dire - bien que j'en tire les conséquences - que je vais traiter des problèmes de l'institution l'année prochaine. Il faut que ça se décante un petit peu.

Je vais reprendre, à partir de ces considérations, le commentaire du texte sur la passe que Lacan a adressé aux Italiens. Je vais le reprendre là où nous l'avions interrompu, après avoir saisi la nouveauté de l'approche de Lacan qui consiste à distinguer entre fonction et ex-sistence de l'analyste, c'est-à-dire à ne pas le définir seulement de ce qu'il fonctionne, mais à lui supposer une ex-sistence possible et qui ne serait pas au niveau du prédicat signifiant. S'il y avait une propriété de l'analyste, il serait alors possible de faire un tout de l'analyste, mais, comme je vous l'ai souligné, l'analyste au sens de Lacan relève du pas-tout, ce qui veut dire que l'Analyste n'existe pas. Ca conduisait Lacan à proposer comme sélection ou comme formation du groupe italien - groupe partant non pas de zéro mais de trois, c'est-à-dire vraiment d'un minimum, c'est-à-dire un groupe qui n'a que ça pour lui: d'être tripode, ce qui, il faut bien le dire, est curieux - ça conduisait Lacan à proposer à ce groupe de se former à partir de la procédure de la passe.

Je disais, la semaine dernière, qu'on ne pouvait pas faire cette proposition à un groupe quand il n'est plus tripode et qu'il devient un peu ventripotent. C'est une proposition qui vaut pour des groupes qui repartent à trois. Je dois dire que repartir à trois, ça serait peut-être formidable. Moi, j'aurais une pente à ça. C'est encore la chance qu'ils ont. Ils ont des groupes analytiques qui n'existent pas pour l'instant. Il y a quand même pas mal de pays qui se posent la question de constituer des groupes et pour qui cette proposition de Lacan serait une façon de se constituer. Ce ne sont plus les Italiens qui sont maintenant des maquereaux mais d'autres pays où ça n'existe pas encore, les pays de l'Est par exemple.

On voit bien quel est l'enjeu de ce texte. Ce qu'on en attend, c'est de nous permettre de cerner l'ex-sistence de l'analyste en tant qu'elle est distincte de sa fonction et qu'elle est distincte aussi de tout prédicat signifiant. Comment définir cette ex-sistence si on ne la définit ni à partir de la fonction ni à partir du prédicat? C'est à cette question que s'affronte le reste du texte: *"Je voudrais ici frayer cette voie, s'il* [le tripode italien] *veut la suivre.* [...] *il faut pour cela du réel tenir compte"*. Quand on lit le texte, on voit qu'il y a un décalage complet entre les deux premières pages, qui sont institutionnelles et où Lacan parle de la définition du psychanalyste, et cette coupure: *"il faut pour cela du réel tenir compte."* On pourrait comprendre qu'il faudrait tenir compte du réel comme on tient compte de l'imaginaire et du symbolique. Mais ce qu'il faut plutôt saisir, c'est que, dès lors que l'analyste est pas-tout et ne peut être défini par un prédicat signifiant ni par la fonction, son ex-sistence ne peut se supporter qu'à partir du réel. Ce n'est donc pas tenir compte du réel comme de l'imaginaire et du symbolique. Le réel est là ce qui reste pour pouvoir supporter la définition de l'analyste, la définition de son ex-sistence. Et Lacan ajoute: *"Soit de ce qui ressort de notre expérience du savoir."*

Puisque je voulais vous donner un exemple de lecture de Lacan, il faut bien que j'attire votre attention sur les *soit* de Lacan, sur ses *soit ceci, soit cela*, et sur ses *à savoir ceci, à savoir cela.* C'est le plus souvent de cette manière que Lacan introduit ses définitions. Lacan est prodigue de définitions. Il y a même certains de ses textes qui ne progressent que par des séquences de définitions. C'est là ce qui égare beaucoup ses lecteurs, puisqu'ils s'imaginent qu'une

définition de Lacan c'est comme une définition de Kant, à savoir qu'on aurait une équivalence stricte et réciproque des deux termes, et que ça resterait valide sur toute la plage d'un texte ou sur toute la plage d'une année de Séminaire, voire sur toute la plage de son enseignement. On s'imagine pouvoir dire que, pour Lacan, le fantasme c'est ceci, puisqu'il l'a écrit. Or, la définition chez Lacan ne fonctionne absolument pas comme ça. Le *soit* et le *à savoir* introduisent la définition opportune, la définition qui convient à un point de sa construction. C'est pourquoi, dans son enseignement oral, il est si prodigue du *en tant que*. Le *en tant que* signale qu'on prend les choses sous un angle et que, sous un autre angle, l'approche sera différente. Lacan respecte dans son écriture le semblant du signifiant. Il ne pense pas, quand il écrit, que ce sont les choses qu'il manie. Il manie les angles, il manie des constructions. C'est pourquoi, visant dans son expérience quelque chose du désir, soit l'objet *a* - qui est vraiment le nom le plus plat qu'on ait pu produire, et qui, à la différence de l'objet oral ou de l'objet anal, ne représente pas les choses - Lacan propose des constructions qui ne sont pas forcément toutes convenables et cohérentes entre elles. Elles constituent autant d'approche du même point dont il s'agit, approches qui déplacent évidemment aussi le point dont il s'agit. Toute construction de l'objet *a* qui ne rappelle pas la construction dans laquelle il s'inscrit, est donc du vent. Je prends le petit *a* comme exemple parce que personne n'en avait eu l'idée avant Lacan. Toute définition de l'objet *a* qui le prend comme de bien entendu et qui ne donne pas sa définition opératoire à un moment donné - définition opératoire dans les deux sens: celle avec laquelle on va opérer et l'opération qui a produit cette définition -, toute mention de l'objet *a* qui, dans la plage d'un exposé ou d'un écrit, ne donne pas cette définition opératoire, ne témoigne de rien. Ca ne témoigne de rien, on ne parle alors que de fictions. Bien sûr qu'on ne parle que de fictions, mais c'est justement pour ça qu'il faut les construire. Quand Lacan dit: *"il faut pour cela du réel tenir compte. Soit de..."*, il donne une définition opératoire de ce dont il s'agit.

Je relève aussi que, dans l'extrême précision du vocabulaire, le *tenir compte* est un peu flou. On pourrait considérer que prendre en compte est spécialement une opération signifiante. Il y a d'ailleurs des inventions prodigieuses dans cet ordre du *prendre en compte*, comme par exemple l'invention de la comptabilité. C'est une des grandes inventions signifiantes sur laquelle il y a beaucoup à dire. Les historiens nous ont montré la supériorité qu'avaient acquise dans ce domaine les Italiens, mais aussi les Allemands, entre le XVe siècle et le XVIe siècle. Ils ont inventé des méthodes modernes de comptabilité que j'ai beaucoup de mal à maîtriser. C'est d'ailleurs ce que me reprochait une comptable, une trésorière, à savoir que j'ai du mal à convertir les anciens francs en nouveaux francs. Je le prends comme un reproche, puisque je suis censé aussi m'occuper des finances de cette Ecole de la Cause. Ca m'a fait suffisamment horreur pour que maintenant je ne m'en occupe plus. Pour ce qui est de retrouver la substance de l'objet *a* qui est dans l'argent, il faut croire que je ne suis pas très doué. Mais c'est justement là, à partir de l'objet, que le *tenir compte* pourrait donner toute sa valeur: *"il faut pour cela du réel* [du réel de l'objet] *tenir compte"*. Et Lacan ajoute: *"Soit de ce qui ressort de notre expérience du savoir"*. Voilà ce dont il s'agit: tenir compte du réel mais en tant qu'il est impliqué dans *"ce qui ressort de notre expérience du savoir"*.

Là, le *notre* est tout à fait problématique. De qui s'agit-il dans notre expérience du savoir? Ca peut être le *nous autres analystes*, mais vous voyez, dès la phrase suivante, que la pertinence que prend Lacan est encore plus large. Notre expérience du savoir, c'est quasiment notre expérience contemporaine, l'expérience de l'homme moderne. Il y a là deux valeurs. C'est à la fois ce qui ressort à notre expérience du savoir, ce qui a trait à notre expérience du savoir, et c'est aussi bien ce qui choit de notre expérience du savoir, ce qui en sort, ce qui en ressort. La valeur du terme *ressort* est là double. Elle est à la fois d'implication et de sortie, de déchet.

"il faut du réel tenir compte. Soit de ce qui ressort de notre expérience du savoir." Il faut tenir compte du réel, c'est-à-dire de ce en quoi il est impliqué dans notre expérience du savoir, c'est-à-dire qu'il faut tenir compte de ceci, qu'il y a du savoir dans le réel. *"Il y a du savoir dans le réel."* C'est une des formules éclatantes de Lacan qui mériterait d'avoir plus de célébrité, et qui, évidemment, fait pendant à son *"Y a d'l'Un"*. Je dirai que c'est susceptible de faire de l'effet même à quelqu'un qui n'est pas introduit à l'enseignement de Lacan.

Ce *"Il y a du savoir dans le réel"*, ça devrait être la définition de l'expérience analytique. Ca devrait être la définition de la condition préalable de l'expérience analytique. En effet, s'il y a du savoir dans le réel pour l'expérience analytique, on peut alors espérer traiter le réel du symptôme à partir du signifiant et du savoir analytique. Vous saisissez la connexion? S'il y a du savoir dans le réel pour l'expérience analytique, si c'est là-dessus qu'elle tourne, on est sauvé. Or, tout le prix de cette définition de Lacan quand il l'a donnée, c'est que c'est l'hypothèse de la science et que ce n'est pas l'hypothèse de la psychanalyse. La résorption de la psychanalyse dans la science, que Freud a attendue et espérée, et que Lacan lui-même a promue au début, ne serait possible que si l'expérience analytique était supportée par l'axiome qu'il y a du savoir dans le réel. C'est à partir de là que toutes ces problématiques de la psychanalyse et de la science s'affrontent. Et c'est bien juste au moment où Lacan s'est détaché de cette idée qui avait été directrice dans tout le premier versant de son enseignement, qu'il a posé la question, dans le *Séminaire XI*, de savoir si la psychanalyse était ou non une science. C'est justement à ce moment de bascule qu'il a commencé à élaborer comme réel l'objet *a*, c'est-à-dire à poser qu'il y a du réel en jeu dans l'expérience analytique mais que ce réel en jeu n'est pas du savoir. Ca peut être aussi du savoir mais ce n'est pas exclusivement du savoir. Le réel en jeu par excellence dans l'expérience analytique, c'est l'objet *a*, et l'objet *a* n'est pas du savoir.

Lacan, en 64, était visiblement dans ce débat avec lui-même. Dans le texte de "Position de l'inconscient", il dit que sa novation dans la psychanalyse, c'est l'esprit scientifique. Mais enfin, il dit *l'esprit* et ça n'engage pas complètement. C'est vrai qu'il vaut mieux à cet égard avoir l'esprit scientifique, puisque, en l'occurrence, avoir l'esprit scientifique, c'est savoir que le signifiant est du semblant, c'est-à-dire une affaire de construction. C'est aussi, si l'on veut, l'esprit juridique. Mais ce qui distingue là les juristes, c'est qu'ils y croient. Ils croient que ça se sédimente et que ça ne s'oublie jamais. Le droit se forme par sédimentation. Il ne connaît pas les ruptures propres au développement de la science. C'est bien par là que le juriste a de la mémoire. Le droit a de la mémoire. Il s'agit dans les deux cas de constructions signifiantes mais fondées sur un rapport au passé tout à fait différent. D'ailleurs, même quand il y a des

ruptures dans l'ordre du droit, par exemple avec la Révolution Française, on sait bien que ce qui continue et se poursuit est bien plus important que ce avec quoi on rompt. Regardez une révolution comme celle de la création de l'Ecole de la Cause freudienne, cette révolution dans le droit psychanalytique. Ce qui continue est évidemment bien supérieur à ce qui change. On reste fétichiste, au point de continuer de parler d'A.E. et d'A.M.E. On tient à une tradition.

Le savoir dans le réel, Lacan en fait donc l'apanage de la science, au sens où il la définit dans le *Séminaire XI*, à savoir comme étant précisément et essentiellement la physique mathématique et ce qui s'ensuit, c'est-à-dire ce qui n'est pas purement et simplement la mathématique, qu'il traite à part. Ce qui lui paraît supporter la science, le singulier de *la* science, c'est ce moment de la révolutions scientifique où on s'aperçoit que les choses semblent connaître les mathématiques et y obéir. Elles y obéissent parce qu'il y a des rapports, des rapports mathématiques entre les choses, précisément le genre de rapport mathématique qu'il n'y a pas entre les sexes, au moins dans l'inconscient, puisque dans la génétique il y a ces rapports, puisqu'il y a rapport sexuel au niveau biologique. Le *"Il n'y a pas de rapport sexuel"* de Lacan ne vaut que pour la dimension de l'inconscient.

"Il y a du savoir dans le réel." C'est la formule que Lacan présentait dans son Séminaire à partir de la loi de la gravitation de Newton, loi qui avait scandalisé les contemporains en ce qu'ils se demandaient comment les planètes pouvaient connaître la formule de Newton pour y obéir. Nous, maintenant, nous ne nous posons plus la question. Nous sommes tellement habitués à ce savoir dans le réel que cette question nous fait rigoler. Mais enfin, Lacan, il était plutôt du côté des autres, du côté des contemporains de Newton. Lui aussi, il trouvait ça étrange.

"Il y a du savoir dans le réel", nous dit-il, et il ajoute: *"Quoique celui-là, ce ne soit pas l'analyste, mais le scientifique qui a à le loger."* Tout est là, tout est dans ce *quoique*. Il y a là tout le changement de registre de son enseignement que j'ai essayé de vous présenter cette année. Jusqu'en 64, Lacan aurait dit: *Il y a du savoir dans le réel et c'est précisément à l'analyste de le loger.* Loger le savoir est une affaire de discours. C'est dans les discours qu'on loge les choses à des places. Quand Lacan parle ici de l'analyse scientifique, mais entendons qu'il s'agit du discours scientifique. Le savoir est un discours. Il faut restituer ce logement en termes de discours, de discours au sens de Lacan. A la place du réel, on peut inscrire le savoir, mais *"l'analyste*, nous dit Lacan, *loge un autre savoir, à une autre place"*. Quand il dit cela, il évoque son schéma du discours analytique où le savoir est logé à une autre place que la place du réel. Ca nous fait valoir aussi un autre trait, à savoir que le sujet supposé savoir n'est pas la même chose que le savoir dans le réel. C'est pourquoi il ne faut pas tout de suite s'empresser d'identifier le sujet supposé savoir dans la psychanalyse et dans la science.

"L'analyste loge un autre savoir, à une autre place mais qui du savoir dans le réel doit tenir compte." A trois ou quatre lignes de distance, nous avons ce *tenir compte*. Là, c'est de l'ordre de savoir que ça est. C'est très important dans l'existence de savoir tenir compte de ce qui est. C'est d'ailleurs exactement comme ça que ce texte commence: *"Tel qu'il se présente, le groupe italien..."* C'est tenir compte des choses telles qu'elles se présentent. C'est pourquoi je disais que ce n'était vraiment pas sous le registre de la déception que je recevais cet épisode de la Cause freudienne. Je ne le reçois pas dans l'ordre de

la déception, je le reçois dans l'ordre de tenir compte du groupe tel qu'il se présente, ni plus, ni moins. Ce *tenir compte* est de l'ordre du tenir compte des semblants, des semblants qui résistent. C'est tenir compte des discours. Il ne faut pas s'imaginer que l'expérience analytique est supportée par le fait que vous ouvrez la porte de votre cabinet, que vous faites entrer quelqu'un, et qu'ensuite vous le faites ressortir. Tenir compte, c'est tenir compte de tout ce qui supporte cette petite opération-là, de tout ce qui supporte, dans le social et dans l'historique, qu'on puisse venir chercher ce savoir logé à une autre place, c'est-à-dire ce qui se produit quand vous ouvrez la porte de votre cabinet.

"Le scientifique, dit Lacan, *produit le savoir, du semblant de s'en faire le sujet."* On aurait là une définition du savoir scientifique, qui est une production de savoir à la place du réel, à partir de la position de semblant du sujet, du sujet qui se fait intégralement sujet du signifiant. Si on admet que le sujet de la science fonctionne à la place du semblant, ça montre à quel point on respecte les semblants. Je veux dire que dans le cadre du discours scientifique le semblant est parfaitement capable de produire du savoir dans le réel, de produire du savoir qui agit sur le savoir dans le réel. Ca s'appelle, par exemple, la bombe atomique. La bombe atomique est produite à partir du semblant, produite à partir de quelques formules écrites au tableau. Pourquoi est-ce que tout le monde s'est fasciné sur E = MC_2 sans savoir ce que ça voulait dire? C'est parce que tout le monde s'apercevait que c'était du semblant au tableau noir et que ce semblant au tableau noir était capable d'opérer comme savoir sur le savoir dans le réel, et d'une façon qui modifie ce réel singulièrement. C'est là le semblant du signifiant qu'il faut évidemment respecter. Si c'était comme ça dans la psychanalyse, si on savait comment faire éclater des bombes atomiques dans la psychanalyse, si on savait faire les bombes analytiques, ça ne serait plus avec ces petites affaires de passe, etc. La passe vient évidemment à la place de la bombe atomique. De toute façon, les voltairiens respectent la science. C'est même le seul semblant qu'ils respectent.

"Condition nécessaire mais pas suffisante." Ca, c'est amusant. Condition nécessaire... Il faut que le scientifique produise du savoir par cette méthode, mais ça ne suffit pas pour ce discours scientifique. *"S'il ne séduit pas le maître,* dit Lacan, *en lui voilant que c'est là sa ruine, ce savoir restera enterré comme il le fut pendant vingt siècles".* C'est vraiment amusant. C'est amusant parce que ça dit bien qu'un savoir, même capable de réussir, ça ne prend pas tout seul. La science a au fond demandé une certaine neutralisation du discours du maître. Ca fait qu'aujourd'hui nous n'avons plus la figure du maître d'une façon pure. Nous avons un maître bureaucratique par excellence, c'est-à-dire un maître qui ne se suffit pas, ou très rarement, du signifiant maître pur. Le signifiant maître pur, j'en avais naguère trouvé un exemple dans un poème de la Grèce du VIe siècle avant J.C., où le maître grec célébrait son bouclier comme résumant sa maîtrise. Il n'était pas là à dire qu'il gouvernait au nom de sa compétence, mais qu'il gouvernait au nom de son bouclier. C'est vrai que pour nous gouverner à nous, il faut que l'on mette en place de semblant un truc articulé. Il faut qu'on nous raconte des histoires, et spécialement sur l'économie - avec le résultat qu'on voit. Ce n'est pas obligatoirement un progrès par rapport à certains pays, dits arriérés, où l'on voit le signifiant maître tout cru. Mais nous, nous sommes développés et nous ne nous suffisons pas, pour être gouvernés, d'un signifiant maître. Il nous faut toute une ribambelle de signifiants articulés ensemble. Ca fait que le maître nouveau, à

savoir la bureaucratie, a au moins ça de commun avec l'université: il met du savoir en position de semblant.

Pendant longtemps, on s'est complètement foutu de ce que pouvait comporter d'opératoire le savoir scientifique. C'est ce que Lacan dit: ce savoir restera enterré s'il ne séduit pas le maître, "*ce savoir restera enterré comme il le fut pendant vingt siècles où le scientifique se crut sujet, mais seulement de dissertation plus ou moins éloquente"*. C'est là, après tout, réduire une grande part de l'élaboration philosophique, et même théologique, à des dissertations éloquentes sur le savoir. Ce qu'on considérait comme science au XVIIIe siècle, c'était la théologie. Il y a un joli petit opuscule du père Chenu qui s'appelle *La Théologie comme science au XVIIIe siècle*. Il y en a un autre qui, pour faire du zèle, s'est mis à publier une *Théologie comme science au XXe siècle*. Ils n'ont évidemment plus de censeurs dans leur Eglise. L'Eglise catholique les laisse publier vraiment n'importe quoi.

"Je ne reviens, dit Lacan, *à ce trop connu..."* Trop connu, c'est-à-dire qu'il suffit de quelques petites indications pour que ceux qui ont quelques résidus de l'enseignement secondaire se rappellent quelques souvenirs. La ruine de l'âme, ça nous dit en effet quelque chose. C'est trop connu mais c'est pour qu'on y repense. On devrait savoir - c'est à ça que Lacan se voue dans ce texte - que cette armature de savoir et cette armature historique sont impliquées chaque fois qu'on autorise un sujet.

"Je ne reviens à ce trop connu que pour rappeler que l'analyste dépend de cela, mais que pour lui de même ça ne suffit pas." Ce que je vous lis là, c'est la photocopie de la frappe à la machine du texte qui avait été communiquée aux membres du directoire en 1974. C'est photocopié mais il y a l'écriture de Lacan sur la première page, quand il évoque l'A.M.E. Il rajoute à la main: *"le chiffre ironique de l'A.M.E."* Quand il a relu le texte, il a rajouté ces termes.

"Je ne reviens à ce trop connu que pour rappeler que l'analyste dépend de cela, mais que pour lui de même ça ne suffit pas." C'est dire que la pratique de l'analyse dépend d'une histoire, de l'histoire du rapport du maître et du discours scientifique. Mais ça ne suffit pas, et Lacan dit pourquoi: *"Il fallait que la clameur s'y ajoute d'une prétendue humanité pour qui le savoir n'est pas fait puisqu'elle ne le désire pas. Il n'y a d'analyste qu'à ce que ce désir lui vienne, soit que déjà par là il soit le rebut de la dite (humanité)."* Là, nous avons une petite spécification du psychanalyste. Le psychanalyste est, entre les hommes, celui à qui serait venu le désir de savoir, le désir de savoir dans l'ordre du savoir scientifique.

Le fait qu'on désire le savoir est tout à fait classique sous le nom de philosophie. On est supposé là avoir de l'appétence pour un certain type de savoir, un savoir qui est de sagesse. Il a paru toujours aller de soi que l'on ait de l'appétence pour un désir de sagesse, pour savoir se tenir dans la vie, pour savoir assumer sa mort, pour savoir comment faire avec son désir, pour savoir réglementer sa jouissance. C'est un savoir qui a été très généralement désiré. C'est là ce qui se distingue d'une façon tout à fait étroite du savoir qui n'est pas savoir de sagesse, du savoir qui est savoir de science, parce que ce savoir de science, il est précisément sans conscience. C'est ce que Rabelais nous rappelle: *"Science sans conscience n'est que ruine de l'âme."* Cette histoire-là est présente dans ce texte. C'est déjà présent quand Lacan parle du chiffre ironique de l'A.M.E - de l'AME. Dans la trame signifiante du texte, ça se retrouve avec ce *ruine: "en lui voilant que c'est là sa ruine"*. La science, à la

différence des sagesses, est sans conscience.

C'est là qu'il y a une insurrection contre le savoir de la science. Lacan n'aimait pas l'Histoire comme discipline, il n'aimait pas les illusions des historiens, mais il connaissait l'Histoire au sens de ce qui a eu lieu, il connaissait les auteurs du passé. Ce n'est certainement pas quelqu'un qui vivait avec la culture du présent, bien que ce soit devenu, je le constate, la mode pour une génération plus récente. Ce savoir sans conscience, lorsqu'il a produit le réel industriel - c'est aussi un des résultats de la révolution scientifique - a soulevé effectivement une insurrection: *Ce n'est pas fait pour nous! Le monde issu de ce savoir-là n'est pas fait pour nous!* Tout le monde a vu que ce savoir-là était spécialement sans conscience, spécialement immoral. Il y a là une protestation humaniste et socialisante à l'endroit des conséquences du machinisme. C'est cela que veut dire le mot de clameur. C'est le cortège de désolations qu'a apporté à l'humanité le savoir de la science comme science sans conscience.

Nous, nous vivons ça sous les espèces de la destruction de l'environnement. La destruction de l'environnement commence avec le savoir dans le réel. Avec du savoir dans le réel, on ne fait pas pousser des petites fleurs, on fait pousser des fleurs artificielles. Ces conséquences qui prennent la forme de la protestation écologique sont déjà contenues dans le savoir dans le réel. La protestation écologique, c'est exactement ça, c'est cette clameur d'une prétendue humanité pour qui le savoir n'est pas fait. C'est une protestation qui ne s'arrête pas, qui prend l'espérance du désarmement et du pacifisme intégral ou autres fariboles - fariboles fort sympathiques d'une prétendue humanité, mais qui supportent tout à fait le discours qu'elles contestent, précisément au titre d'y protester, comme le dit Lacan à un autre propos dans sa *Télévision*. C'est là l'émergence d'un savoir qui n'a plus été désiré comme savoir de sagesse, d'un savoir nocif et ahumain, antihumain, et qui a d'autant plus revaloriser l'idée d'une humanité, qui l'a étendue au genre humain. Les humanités, en effet, ce n'était pas ça. Il n'y avait pas l'humanité mais les humanités, et Lacan ne dirait pas *les prétendues humanités*. La prétendue humanité concerne le moment où l'on étend abusivement les humanités à l'universalité.

C'est donc à partir de cette protestation, qui culmine au XIXe siècle, que la psychanalyse s'insinue dans les profondeurs du goût. J'ai déjà dit que c'était une expression que j'aimais beaucoup: les profondeurs du goût. C'est une expression que Lacan emploie dans son "Kant avec Sade", à propos du thème du bonheur dans le mal qui, au XIXe siècle, *"pendant cent ans a cheminé dans les profondeurs du goût"*. Dans ces profondeurs du goût chemine effectivement cette protestation contre le savoir scientifique, qui prend d'ailleurs aussi cette forme éminemment moderne du romantisme. La forme antique classique, celle où commence aussi la revendication de la subjectivité, a son originalité. La psychanalyse n'était pas concevable à l'âge classique. Dans les conditions de possibilité de la psychanalyse, il y a le romantisme et il y a le machinisme, et je dirai même le ludisme. Le ludisme est ce mouvement des ouvriers anglais qu'on avait baptisé du nom de *Lude* parce qu'ils cassaient les machines. C'est ce que Lacan a résumé en parlant de la reine Victoria, en disant que la reine Victoria était la condition des possibilités de la psychanalyse. Vous pouvez prendre ça pour une plaisanterie mais c'est tout à fait fondé, dans la mesure même où la reine Victoria est l'*épitomé* de ce que je

vous évoque là.

Si on prend le point de vue de l'histoire de l'art, on peut dire qu'il y a une cassure après la moitié du XVIIIe siècle, et qui s'affirme ensuite sous le nom de romantisme. C'est là qu'il y a quelque chose qui se passe. C'est d'ailleurs ça mon handicap, puisque ce que j'aime est juste avant. Je suis donc un peu en porte à faux avec ce dont il s'agit. Car évidemment, Voltaire, il est de l'autre côté. Ces romantiques, il a tendance a les trouver un peu ridicules. Mais enfin, ce n'est pas dire que la psychanalyse est romantique. On a cru que l'inconscient avait d'abord été une idée romantique. Il a fallu Lacan pour rappeler que l'inconscient n'était pas romantique mais scientifique. C'est cette idée romantique de l'inconscient qui explique que des gens aient au départ fait de l'inconscient une idée pas sérieuse. Jung, au fond, a célébré les noces du romantisme et de la psychanalyse. Du coup, ça a absorbé l'élucubration alchimique, toute cette tradition. Jung, par delà l'alliance que Freud voulait forger entre la psychanalyse et la science, c'est l'alliance entre la psychanalyse et disons l'anti-science. C'est un courant toujours présent dans les profondeurs du goût moderne.

Lacan nous dit donc que la condition nécessaire et suffisante, c'est cette mutation du rapport du maître et de la science, et que c'est aussi *"la clameur de cette prétendue humanité pour qui le savoir n'est pas fait puisqu'elle ne le désire pas"*. Ce désir-là, ce désir de savoir dans l'ordre d'un savoir, qui n'est pas de sagesse ni d'harmonie, vient à l'analyste, et l'analyste est déjà par là, dit Lacan, le rebut de cette prétendue humanité, c'est-à-dire qu'il est effectivement "ahumain" - mettons ici des guillemets, puisque ce terme n'a pas de sens, puisque le terme d'humanité n'a pas de sens aux yeux de Lacan. Si Lacan dit *prétendue humanité*, c'est parce qu'il pose qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Il y aurait une humanité s'il y avait un rapport sexuel et si La femme existait. Comment pourrait-il y avoir une humanité si La femme n'existe pas? Il y a évidemment le genre humain, mais qu'est-ce qui fonde le genre? Ce sont les signifiants qui fondent les genres. Il y a un genre commun mais il n'y a pas de genre humain. C'est pour cela que Lacan parle de la prétendue humanité.

Lacan a incarné cette figure de l'ahumain. Je ne sais plus dans quel colloque, peut-être en Italie justement, il avait rapporté qu'on lui avait dit: *Oh! vous êtes ahumain!* J'imagine une dame lui dire ça. Il rapporte aussi que, dans tel colloque sur "Psychanalyse et marxisme", il y avait une dame qui lui avait dit: *Mais alors, vous êtes le diable!* C'est là le côté de rebut que Lacan, dans sa vie, s'est appliqué à vérifier. On en a le trait spécial dans cette petite lettre à Lowenstein. C'est là son histoire publique. Son histoire privée, il faut bien dire, à la différence de celle de Freud, que nous ne la connaissons pas. Je pense que nous saurons toujours très peu de la vie privée de Lacan. C'était certainement son désir. En ce qui concerne sa vie privée, nous ne savons pas en quelle mesure se vérifie qu'il était en position de rebut. On peut, après tout, en avoir une idée à partir de la découverte publique de la fin de sa vie. Je veux dire que la scissionnite française en la matière n'était supportée par rien d'autre que par cette relance du rebut Lacan, et ce jusqu'à la fin.

C'est donc ce que pose Lacan. L'analyste doit être le rebut de l'humanité: *"c'est là la condition dont par quelque côté de ses aventures, l'analyste doit la marque porter"*. C'est aller loin. *Les aventures de l'analyste...* c'est un titre de roman. Nous avons une idée des aventures de Lacan, puisque, là, le rejet a été celui de ses congénères. C'est ce qui explique aussi en quoi la communauté

juive s'est trouvée spécialement propice, partout, à incarner ce rebut de la prétendue humanité. Il y a, à cet égard, une convenance spéciale de la communauté juive et de la psychanalyse - ce qui nous permettrait de prédire dès maintenant qu'il y aura prochainement beaucoup de psychanalystes palestiniens, puisque c'est eux qui se retrouvent maintenant en position d'être rebutés par la prétendue humanité.

Là, en court-circuit, c'est déjà de la passe que Lacan parle. La passe pourrait consister à vérifier en quoi l'analyste, l'analyste supposé qui se présente, porte, par quelque côté de ses aventures, la marque du rebut. Evidemment, il ne faut pas trop vendre la mèche, sinon tout le monde va se présenter. Mais on peut à ce propos dire de la passe ce que Lacan disait du fou: N'est pas déchet qui veut. Que cette interprétation soit la bonne, c'est même ce que vérifie le texte: *"A ses congénères de `savoir' la trouver."* C'est aux congénères de l'analyste de savoir trouver cette marque. C'est ce que Lacan nous propose à ce moment-là comme définition de la passe, ou plutôt comme définition de l'examen que comporte la passe: chercher la marque du déchet. C'est évidemment un certain type de *made in*.

Eh bien, je trouve que ça se boucle très bien avec ce que j'ai évoqué. Je suppose que l'on connaît vos noms et adresses à la Section clinique, afin que vous puissiez recevoir l'annonce de la date du recommencement de ce cours.

A l'année prochaine.